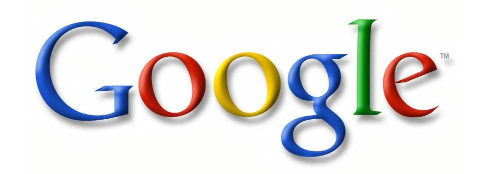


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter http://books.google.com durchsuchen.



Gift of

PETER PARET

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

3112

Gundolf





GRUNDRISSE UND BAUSTEINE
ZUR STAATS- UND ZUR GESCHICHTSLEHRE

ZUSAMMENGETRAGEN
□□ ZU DEN EHREN □□
GUSTAV SCHMOLLERS

UND ZUM GEDAECHTNIS DES 24. JUNI 1908
SEINES SIEBENZIGSTEN GEBURTSTAGES

VON KURT BREYSIG · FRITZ WOLTERS
B. VALLENTIN · FRIEDRICH ANDREAE



BERLIN 1908
GEORG BONDI

VERZEICHNIS DES INHALTS

GESCHICHTSLEHRE

von KURT BREYSIG

Es hat seit langem die Neigung bestanden und sie regt sich heute von neuem sehr stark, neben die eigentlich fachliche und naturgemäß erfahrungswissenschaftlich verfahrende Behandlungsweise der einzelnen Gattungen der Forschung eine andere zu stellen, die man am öftesten philosophisch genannt hat, und der man das Recht beimaß, sich etwa nur mit den Ergebnissen der beschreibenden und erfahrungsmäßigen Arbeit ihres Bezirkes zu begnügen, aus ihnen aber einen eigenen kühneren Gedankenbau aufzurichten. So ist neben der Rechtswissenschaft eine Rechtsphilosophie, neben den Naturwissenschaften eine Naturphilosophie geschaffen worden, so ist noch in unseren Tagen neben der Volkswirtschaftslehre eine Wirtschaftsphilosophie und neben der freilich erst in den unreifsten Anfängen begriffenen Gesellschaftslehre eine Sozialphilosophie auf den Plan getreten. Das Verhalten, das die alten Besitzer dieser Wissenschaftsreiche den neuen Eindringlingen gezeigt haben, ist ein verschiedenes gewesen. Allein man wird sagen dürfen, je stärker die alten Mächte waren, desto heftiger haben sie sich dieser Eingriffe erwehrt. Die naturphilosophische Unternehmung Schellings ist eine Episode geblieben, die heutige Gesellschaftslehre, die als Erfahrungswissenschaft weder über hinreichende geschichtliche noch statistische Hilfsmittel verfügt, hat sich von der ganz philosophisch verfahrenden Soziologie fast völlig und willig überwältigen lassen.

Die Geschichtsforschung ist sicher am häufigsten als Unterlage zu solcher halb fremder, halb verwandter Umbildung benutzt worden. Aber sie hat sich ebenso gewiß auch am sprödesten wider sie verhalten. Daß zwei so eindringliche Geschichtsphilosophien wie die von Fichte und Krause, daß eine so gewaltige wie die Hegels die deutsche Geschichtsforschung des neunzehnten Jahrhunderts so gut wie gar nicht haben beein-

flussen können, ist bezeichnend. Noch auffälliger vielleicht, daß in unseren Tagen, da selbst Name und Begriff der längst totgeglaubten Naturphilosophie wieder auftauchen, nicht ein einziger Versuch neuer Geschichtsphilosophie Ansehen gewonnen hat.

Aber vielleicht ist dies Versagen auswärtiger Einwirkung in der Gegenwart nicht nur ein Verlust, sondern ebensosehr ein Ansporn zu eigener Bemühung, und also ein Gewinst. Zwischen der rückhaltlosen Unterwerfung, die die Geschichtsphilosophen, sei es laut, sei es unausgesprochen, von den Geschichtsforschern forderten, und der völligen Ablehnung, die diese tatsächlich den geschichtsphilosophischen Lehren zuteil werden ließen, ist nämlich noch eine dritte Möglichkeit gegeben, die gesunder erscheint, als jene beiden, und deren Verwirklichung in Wahrheit zu fordern ist: es ist die Errichtung eines begrifflichen Oberbaus auf der Grundlage beschreibender und erfahrungsmäßiger Geschichtsforschung, nicht durch die zu Hilfe zu rufenden Philosophen, sondern durch uns Geschichtsforscher selbst.

Den Bestrebungen der Philosophen liegt eine Absicht zugrunde, die zwar in Wahrheit von jeher auch den Geschichtsforschern als Ziel hätte vorschweben sollen, die aber von der höheren Ebene begrifflicher Wissenschaft eher zu erkennen war, als in den Schächten und Steinbrüchen der werktätigen Geschichtschreibung. Es ist die vielleicht schon oft triebmäßig empfundene, aber erst heut klar werdende Anschauung, daß die Geschichte eine Wissenschaft ist, die zwar das Nacheinander menschlicher Begebenheiten zum Gegenstand hat, die aber nicht allein die Aufgabe hat, alle die Verlaufsfolgen dieser Begebenheiten schildernd oder auch erklärend und also entwickelnd zu begleiten, sondern auch das Wesen dieses Nacheinanders selbst, das Geheimnis des Werdens menschlicher Dinge zu ergründen. Diese Aufgabe führt mit sich, daß die Geschichtsforschung dieser Gattung sich löst von den Fesseln eben der Zeitfolge und der Raumzusammenhänge, an die die beschreibende, ja noch die entwickelnde Geschichtsforschung unabänderlich gebunden ist.

Es kann nicht zugegeben werden, daß eine der großen deutschen Geschichtsphilosophien eine so sicher gezogene Grenze zwischen werktätiger und begrifflicher Geschichtsforschung gefunden hat. Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte stellen ihrem Hauptkörper nach weit eher eine ordnende und begriffliche Begleitung der Geschichte durch eine Anzahl ihrer zeitlichen und räumlichen Bezirke dar, die nur in

der symmetrisch wiederkehrenden, stark stilisierten Anordnung der Zeitalter nach drei Graden einer weniger geschichtlichen als dialektischen Art den Kern einer über den Zeiten stehenden gesetzmäßigen Mechanik der Geschichte enthält. Vico bewußt, Herder ahnend, Comte mit allem Nachdruck, sind alle in diesem Betracht weiter gegangen. Aber selbst Comtes Lehre von den Kräften der Gesellschaft, die in Wahrheit eine geschichtliche Dynamik ist, wird heut nicht erneuert werden dürfen, wenn auch gewiß notwendig sein wird, die Ergebnisse einer nicht von Philosophie oder Soziologie, sondern von der eigenen geschichtlichen Erfahrung herkommenden Entwicklungslehre mit den Anschauungen Comtes zu vergleichen, um von ihnen vielleicht noch vielfachen Gewinn zu ziehen.

Eben das Bedürfnis der Geschichtsforschung nicht unter Leitung der Philosophie, sondern auf eigenem Wege zu einer Bewegungslehre, einer Physik des menschlichen Geschehens zu gelangen, das heute wieder heraufsteigt, wird auch gedankengeschichtlich nicht mit dem Wiedererwachen Comtes oder irgendwelcher Früheren verkettet werden dürfen. Dies ist sicher weit eher die Folgeerscheinung einer eigenen inneren Umwandlung der Geschichtsforschung. Dadurch, daß die entwickelnde Geschichtsauffassung sich ihrer selbst ganz bewußt wurde, war der Antrieb gegeben, auch die Frage nach dem inneren Gesetz aller dieser Ursachenverkettungen aufzuwerfen, und dadurch, daß die vergleichende Geschichtschreibung ihre Kreise immer weiter zog und schließlich nur mit dem Ganzen der Geschichte zufrieden gestellt sein wollte, war eine Allgemeinheit der Geschichtsanschauung wenigstens in der Forderung erreicht, die wiederum ihrem innersten Wesen nach auf eine Geschichtslehre vorbereitet, wenn nicht auf sie hindrängt. Und so soll wahrlich keinem Forscher verwehrt werden, von irgendwelchen höheren Warten Geschichte zu sehen und unseren Induktionen kühnere Deduktionen entgegenzusetzen — noch heut sollte jedem jungen Geschichtsforscher die ernsthafte Aufnahme der großen Gedanken Hegels über Geschichte zur Pflicht gemacht werden, denn sie sind ein Denkmal nicht nicht nur der Stärke, sondern auch der Schönheit seines Geistes — aber eine Geschichtsforschung, die ihre besten Ehren und ihre schwersten Pflichten nicht in fremde Hände fallen lassen will, wird nicht darauf verzichten wollen noch dürfen, durch ein Bauen von unten her an einem Werke zu arbeiten, daß jene von oben her schneller, aber auch vielleicht vergänglicher zu vollenden trachten.

Und auch darauf wird sie sich bei solchem Unternehmen

berufen können, daß innerhalb der Philosophie selbst in unseren Tagen das Bauen von unten her recht eigentlich die Losung geworden ist. Niemand wird wünschen dürfen, daß die Großen, Kühnen, die Baumeister weiter Gedankenpaläste und hoher Ideendome nicht wieder unter uns aufstehen, aber der vorherrschende Zug der Forschung hat auch hier das langsame Aufschichten und Emporstufen eines auf breiten Erfahrungsvesten ruhenden Bauwerkes zum Ziel.[1] Es ist nicht undenkbar, daß einmal noch ein ganzes System von Überbauten sich auftürmt, daß die Geisteswissenschaften der Vergangenheit zu einer Geschichtslehre, die der wirkenden Lebens- zu einer Gesellschafts-, einer Geisteslehre, alle aber zu einer allgemeinen Geisteswissenschaft zusammenfaßt, daß die organischen Naturwissenschaften einer Biologie, die anorganischen einer Physik, beide einer höheren Bewegungslehre unterordnet und schließlich jene oberste Geistes-, diese oberste Naturwissenschaft zu einer letzten Lehre vom Leben vereinigt.[2]

Es gibt eine unter den Wissenschaften, nicht zwar unter den Geisteswissenschaften, bei der die Geschichtsforschung für solche Absichten Bestärkung finden kann, und deren werktätige Erfahrung vielleicht in diesem Betracht wichtiger als irgendeine aprioristische Hilfe werden kann. Die Erdkunde war ursprünglich und ist es zu ihrem größten Teil noch heut Länderkunde, d. h. eine dem einzelnen Bezirk zugewandte beschreibende Erforschung der Erdoberfläche. Die Vorläufer, die vom siebzehnten Jahrhundert ab auf dieser Grundlage zu allgemeinerer Erkenntnis vordringen wollten, so vornehmlich Varenius mit seiner *Geographia generalis* von 1650,[3] kommen trotz der weissagerischen Kraft ihrer Wünsche nicht allzusehr in Betracht. In den letzten Jahrzehnten aber haben Richthofen und Penck die Ausbildung einer allgemeinen Erdkunde, die überhaupt sich in dieser Zeit anbahnte,[4] so glücklich gefördert, daß hier eine

---

[1] Man vergleiche die programmatischen Ausführungen von Stumpf (Die Wiedergeburt der Philosophie, Berliner Festrede [1907] 22f., 25f.). — [2] Man zieht hier vielleicht meinen Beitrag zu der Umfrage über die Zukunft der Soziologie (Dokumente des Fortschritts I [1908] 230f.) in Betracht. — [3] Über seine Bedeutung: Herm. Wagner, Lehrbuch der Geographie I ([7]1903), 19f. — [4] Mit Richthofens Führer für Forschungsreisende von 1886 müssen etwa die Abschnitte über Physiographie, Petrographie und Geotektonik, über dynamische und historische Geologie in dem damals ersten Handbuch (Hann, Hochstetter und Pokorny, Allgemeine Erdkunde [[5]1886] 253ff., 272ff., 324ff., 489ff.) im Hinblick auf die Forschungsweise verglichen werden, was dem Fernstehenden zwar gewiß nicht im einzelnen, wohl aber für die Grundrichtung möglich ist.

Wissenschaft höherer Ebene, wie sie in der Geschichtsforschung heut nur erst gefordert werden kann, im ganzen organisiert und in wesentlichen Teilen schon vollendet erscheint.

Die Ähnlichkeit des wissenschaftsgeschichtlichen Vorgangs ist um so schlagender, als es sich auch hier durchaus nicht um die Verdrängung, sondern um die Ergänzung der älteren Forschungsweise durch die neue handelt. Ganz in demselben Sinne wie bisher in der erzählenden Geschichte die einzelnen Zeitalter abgeschildert worden sind, so früher in der Erdkunde die einzelnen Länder. Darüber hinaus aber hat sich eine allgemeine Erdkunde erhoben, die, sich von dem einzelnen Land und seiner Beschreibung völlig lösend, eine Formenlehre der Gebilde der Erdoberfläche aufstellt, die für ihr Ganzes allgemeingültig ist. Sie hat Gesamtbeobachtungen aufgestellt über die Massenbewegungen der Landoberfläche, seien sie durch Wind, Flüsse oder Gletscher hervorgebracht, andere über die Formen der Landoberfläche, über Entstehung, Alter, Arten, Querschnitt der Täler, der Tallandschaften, d. h. der Tafel- und Gebirgsländer, sie hat Schichtstufen-, zerbrochene, Schollen- und Faltungsgebirge voneinander gesondert, sie hat die Bewegungen der Meere, die Formen ihrer Küsten, ihrer Gründe, ihrer Inseln in Gruppen geteilt, und sie hat endlich den Gesamtaufbau der Festländer und der sie trennenden Meertäler im allgemeinsten gezeichnet.[1]

Fast sollte man meinen, hier wäre eine Gelegenheit zum Eingreifen gewesen für diejenigen Philosophen, die, ihre Stellung über Natur- und Geisteswissenschaften betonend, eine methodologische Führer- und Vermittlerrolle in Anspruch nehmen und auch mit allem Recht ausüben. Hier hätten sie auf die Gleichläufigkeit geschichtlicher und erdkundlicher Forschungsbedürfnisse hinweisen und den Geschichtsforschern das Vorbild der Erdkunde vorhalten sollen. Denn in der Tat, es treffen hier Voraussetzungen und Ziele zweier Wissenschaftsbewegungen, einer schon im Gang befindlichen und einer zukünftigen, heut erst zu fordernden, in mehr als einem Stück zusammen. Erstlich ist es die Zusammenfassung und Ableitung von allgemeinen Beobachtungen aus einer in tausend Einzelbeschaffenheiten zerspaltenen Wirklichkeit: nur daß das eine Mal die Verschiedenheiten des Raumes, das andere Mal die der Zeit überwunden werden müssen. Zum zweiten handelt es sich in beiden Fällen

---

[1] Penck, Morphologie der Erdoberfläche I (1894) 219ff., 244ff., II (1894) 58ff., 142ff., 327ff., 402ff.; der allgemeine Teil: I 95ff.

um die Notwendigkeit, unzählig viele formenreiche, farbenschöne Einzelheiten fahren zu lassen und aus ihnen die freilich viel blasseren und weiteren Umrißlinien eines allgemeinen Verhaltens abzuleiten. Wäre die Erdkunde den anderen Zweigen der Naturwissenschaften minder nahe, stünde sie nicht nur an den Grenzen der Geisteswissenschaften, und hätte sie ein ähnliches, nach Jahrtausenden zählendes Alter und eine ähnliche, nach Tausenden von Werken zählende Breite der Überlieferung wie die Geschichte, so hätte diese neue allgemeine Erdkunde wohl unter viel härteren Geburtswehen das Licht des Tages erblicken müssen. Entsteht doch unter den Geschichtsforschern schon ein lautes Klagen, wenn nur die allgemeinen Fragen der Forschungsweisen erörtert werden sollen: alle schöne Buntheit fliehe und ein ödes Grau der Begrifflichkeit drohe, sich an ihrer Statt auszubreiten.

Zum dritten ist die geistige Form, die die allgemeine Erdkunde angenommen hat, ganz ähnlich der, die der heut zu fordernden allgemeinen Geschichtskunde zu wünschen ist. Ihr wesentlichstes Werkzeug sind scharf geprägte und umgrenzte Begriffe: sie zu schaffen, war nicht der geringste Teil der zu leistenden Arbeit. Man ist so weit gegangen, das grundlegende Werk, eine Formenlehre der Erdoberfläche, als systematische Klassifikation und Terminologie zu kennzeichnen.[1] Alle die Zusammenfassungen aber, die man vermittelst dieser Werkzeuge hergestellt hat, streben ihrem innersten Wesen nach zur Formel, zur Regel, zum Gesetz. Und vielleicht gelingt der heut nur als Hoffnung aufgestellte Plan, der eine geschichtliche Erdkunde zu schaffen verheißt, nicht in dem alten Ritterschen Sinn einer Verbindung von Erdkunde und Geschichte, sondern in dem anderen tieferen, naturgeschichtlichen einer Geschichte der Erdoberfläche. Schon ist in dieser Richtung eine Sicht darauf eröffnet, daß auch diese neue Form der Naturgeschichte sich den Entwicklungsgesetzen des biologischen Artenstammbaums werde unterordnen lassen. Man hat Altersstufen der Täler — wie zuvor schon der Flüsse — unterschieden und zwischen ihnen und den Entwicklungsaltern einer Tierform, der Equiden, eine auffällige Gleichläufigkeit gefunden.[2] Gelangt diese Wissenschaftsbewegung an ihr Ziel, dann wird die Erdkunde der

---

[1] So über Pencks Morphologie H. Wagner, Geographie [7]I 241; vergl. 335. — [2] Penck, Die Geomorphologie als genetische Wissenschaft: eine Einleitung zur Diskussion über geomorphologische Nomenklatur *(Report on the VI. Internat. Geograph. Congress [1896] 735ff.).*

Geschichte noch näher gerückt, und es sind nicht allein mehr Räume, sondern Zeiten selbst, die den Zeitabschnitten der Geschichte als durch eine Formenlehre zu überbauende Unterlage entsprechen.

Zuletzt können weder philosophische Belehrungen, noch geographische Ähnlichkeiten der Geschichtsforschung die Pflicht abnehmen, auf ihre Weise einen solchen allgemeinen Oberbau zu schaffen. Und wenn auf den folgenden Blättern versucht werden soll, für ihn einen Plan zu zeichnen, so können freilich für die Geschichtslehre, wie hier eine solche allgemeine Geschichtskunde genannt werden soll — der Name Geschichtsphilosophie[1] ist zu anspruchsvoll und weist zugleich in einem gar nicht wünschenswerten Sinn über die Grenzen der Geschichtsforschung hinaus — für heut nur die blassesten und weitesten Umrißlinien entworfen werden. Sie werden sicher alle Mängel eines ersten Versuches an sich tragen, aber mag man sie in späteren Entwicklungsaltern beibehalten, ändern oder verwerfen, vielleicht nützen sie in jedem dieser drei Fälle. —

Unter Geschichtslehre sei hier verstanden die Wissenschaft von dem Wesen und den Regeln des Werdegangs und der Verlaufsabfolgen der Geschichte der Menschheit.

In dieser Begriffsabgrenzung sind mit Absicht Regeln und Wesen der geschichtlichen Verläufe geschieden. Denn wenn auch die Absicht vorliegt, zuerst und zuletzt die Gemeinsamkeiten der nach Rasse, Volkstum, Wohnsitz so vielfach unterschiedenen Einzelentwicklungen herauszustellen, so wird mit der gleichen Aufmerksamkeit und ohne alle Voreingenommenheit jede Besonderheit dieser Einzelentwicklungen verfolgt werden müssen. Am wenigsten wird verabsäumt werden dürfen, die sehr mannigfaltigen Beeinflussungen, Störungen, Durchkreuzungen, ja Endigungen zu verfolgen, die eine nicht geringe Anzahl von Entwicklungen einzelner Gesittungs- und Bluteinheiten — Völkerschaften, Stämme, Völker — durch andere solche Einheiten erlitten haben.

Der ergänzende Gegensatzbegriff einer solchen Geschichtslehre ist die Schwesterwissenschaft der erzählenden Geschichtsforschung. Ihr Amt ist es, sei es beschreibend, die Einzelerscheinungen, die Einzeltatsachen in ihrem zeitlichen Verlaufe abzuschildern, sei es entwickelnd, ganze Erscheinungsreihen als

---

[1] Der mir freilich ebenso ungeeignet für den Gegenstand der Geschichtsforschungslehre (Methodologie der Geschichte) erscheint, für den man ihn jüngst hat bestehen lassen wollen.

Gliederketten, also als Teile wie als Ganzes, zu begreifen und in ihrem Ursachenzusammenhang vorzuführen.

Es soll nicht versäumt werden, auch an diesem Ort auf den grundlegenden Unterschied der beiden möglichen Formen erzählender Geschichtsforschung hinzuweisen, da er so häufig verkannt und nicht selten geleugnet wird. Beschreibend verfährt noch jede Geschichtsforschung, die zwar die einzelnen Tatsachen durch Ursachenverknüpfungen leise aneinander bindet, im wesentlichen aber nicht mehr beabsichtigt, als den Bestand der einzelnen Tatsache von den Schlacken mangelhafter Überlieferung zu reinigen und sie in ihrer Besonderheit möglichst getreu wiederzugeben. Solche beschreibende Geschichtsforschung, wie sie jahrtausendelang die einzige war, wird auch in Zukunft unentbehrlich bleiben für die Herstellung der festen Grundlagen jeder anderen Form der Geschichtswissenschaft: ohne sie ist alles höhere Bauwerk auf den Sand gebaut. Nur muß freilich gewünscht, ja gefordert werden, daß die beschreibende Geschichtsforschung ihre Arbeit den Aufgaben, den Fragen anpaßt, die ihr die entwickelnde Geschichtsforschung und die Geschichtslehre stellen. Dafür wird ihr Recht, jeden, auch den mindesten Tatsachenirrtum, den jene begehen, zu rügen, nicht im kleinsten bestritten werden dürfen.

Die entwickelnde Geschichtsforschung erhält ihr Gepräge dadurch, daß sie nicht von der Einzeltatsache, sondern von der Tatsachenreihe ausgeht. Entwickelnd wird eine geschichtliche Untersuchung oder Darstellung erst dann, wenn sie den Stoff begrifflich ordnet, wenn sie absichtlich und unermüdlich durch Vergleiche die Abweichungen der späteren Tatsachenmassen von den früheren feststellt, wenn sie ebenso unermüdlich immer wieder die gleichen Fragen an den Stoff stellt, wenn sie diese Fragen nicht allein für die jüngeren Zeitalter von den älteren, sondern ebenso für die älteren von den jüngeren Zeiten herleitet, wenn sie nicht Handlungen, sondern Handlungsweisen, wenn sie nicht Persönlichkeiten, sondern Persönlichkeitsformen letztlich herausstellen will, wenn sie die Ursachenverkettungen so tief und so weit wie möglich verfolgt. Solchergestalt wird sie eine fließende Zustandsgeschichte gewinnen, die allein das Verhältnis von Einzeltatsache zu Tatsachenmasse, von Tatsachenglied zur Reihenkette recht abspiegelt.

Soll die Gesamtheit der Geschichte in diesem entwickelnden Sinne behandelt werden, so wird diese Forschungsweise ihrer begrifflichen Neigung nach nirgends eher haltmachen dürfen, als bis sie bei den Grenzen der Menschheit selbst angelangt

ist: sie wird sich nicht mit europäisch-vorderorientalischer Geschichte begnügen dürfen, sondern alle Völker des Erdballs in ihren Bereich ziehen müssen. Sie wird sich nicht bei der Geschichte des Staates oder gar nur der Staats- und der Kriegskunst beruhigen, sondern alle Formen des handelnden und des geistigen Lebens zum Kreise schließen müssen. Ja, ihr wird erlaubt sein, die Geschichte der Völker nicht nach der Scheinordnung der Zeit darzustellen, sondern sie nach Entwicklungs-, nach Lebensaltern der Menschheit zu ordnen.

Trotzdem, und hier setzt die Untersuchung der Aufgaben der Geschichtslehre ein, die sich diese Blätter zu geben vorgesetzt haben, kann selbst eine so weit getriebene Entwicklungsgeschichte, und hätte sie auch so viel Vollkommenheiten, als ihren tatsächlichen Ausführungen in der Regel Irrtümer und Mängel anhaften werden, nicht die Stelle einer Wissenschaft vom Werden der Geschichte einnehmen. Einer solchen gegenüber wird ihr immer noch der Stempel erzählender, ja vergleichsweise beschreibender Wissenschaft anhaften. Denn mag sie sich auch von der unumschränkten Herrschaft der Zeitfolge schon losgemacht haben, mag sie an Stelle der Jahrestafeln einen Stufenbau von Entwicklungsaltern setzen, immer bleibt ihr Zweck nicht das Wie, sondern das Was der Menschheitsgeschichte zu überliefern.

Kein Zweifel, keine Geschichtslehre jenes Sinnes ist zu denken, ohne das vollendete Werk einer entwickelnden Darstellung der Geschichte der Menschheit. Denn nur an ihm wird sie ihre Beobachtungen sammeln können. Aber sie muß von vornherein einen grundsätzlich anderen Arbeitsplan verfolgen. Was ihr not tut, läßt sich unter einen Satz fassen: sie hat an die Stelle der zeitlichen Gebundenheit die begriffliche zu setzen, sie soll nicht Ursachenzusammenhänge darbieten, sondern das Triebwerk dieser Ursachenzusammenhänge auffinden. Allein, es wären sehr viele Bahnen zu denken, die in dieser Richtung eingeschlagen werden könnten. Es ist unerläßlich, einen — nicht den einzigen — möglichen Weg zu beschreiben, soll hier mehr als die allgemeine Losung ausgegeben werden.

Der Sinn einer Geschichtslehre ist, von aller Fülle, aller Breite des Erfahrungsstoffes auszugehen und zu immer höheren, immer umfassenderen Gesamtbeobachtungen aufzusteigen. Damit ist ihrem Aufbau schon ein herrschender Gedanke vorgeschrieben, dem sie sich nicht wird entziehen dürfen, wenn anders ihr daran liegt, ihr Wesen als das einer zwar bauenden, aber von unten her bauenden, einer Erfahrungswissenschaft, einer induzierenden,

nicht deduzierenden, aufrechtzuerhalten. Sie wird ihr Werk in mehreren Geschossen aufrichten müssen, von denen die unteren der erzählenden Geschichtsforschung möglichst nahe bleiben, die oberen aber sich entschiedener über sie fortheben. —

Die Geschichtslehre wird beginnen müssen mit einem besonderen, vergleichsweise beschreibenden Teil, der dem Verlauf der Entwicklung gewidmet ist, und der nichts anderes bedeuten soll, als eine Zusammendrängung der Ergebnisse, die eine entwickelnd verfahrende Geschichte der Menschheit zu liefern haben wird. In ihm wird der Verlauf der Entwicklung festzulegen sein, geordnet nach Stufen. Doch wird rätlich sein, nicht sogleich das Gesamtbild einer ganzen Stufe, etwa der Urzeit, aufzurollen, sondern zunächst nach Rassen und Völkergruppen geschiedene Sonderbilder zu entwerfen.

Ein solches Sonderbild — es schwebt etwa das der Urzeitvölker roter Rasse vor — müßte folgendergestalt angelegt sein. Es wird im selben Sinne in eine Reihe einzelner Sichten, nach den Bezirken des Lebens geordnet, zu teilen sein. Nacheinander werden in einer Einleitung Land und Leute, in einer ersten Hälfte alle Formen des handelnden Lebens, in einer zweiten Hälfte alle Arten des geistigen Schaffens vorzuführen sein. Nirgends werden hierbei die Ergebnisse einer vorliegenden entwicklungsgeschichtlichen Darstellung der Urzeitvölker dieser Gesamtgruppe ungewandelt hingenommen werden können. Denn diese Darstellung zerstückte im Fall der roten Rasse, wie es notwendig war, um sie vor blasser Allgemeinheit zu behüten, den Stoff nach fünf Stämmefamilien und Völkergruppen in ebensoviele Teile. Hier aber wird nötig sein, von den einzelnen Bereichen des handelnden wie des geistigen Lebens ein alle auf Urzeitstufe verbliebenen Glieder der Rasse umfassendes Bild zu entwerfen. Die Aufgabe wird dabei eine dreifache sein: die bei allen fünf Gruppen zutreffenden Gemeinsamkeiten beiseite zu bringen, so die den einzelnen Gruppen allein zugehörigen Besonderheiten zu gewinnen und endlich eine Rangordnung von Unterstufen der Urzeitgeschichte herzustellen, einen idealen Entwicklungsstammbaum zu ermitteln, auf dessen Stammteile und Zweige die einzelnen tatsächlich nachgewiesenen Zustände als Entwicklungsabschnitte abzutragen wären.

Die beiden ersten Aufgaben verstehen sich von selbst; die dritte bedarf einiger Erläuterungen. Jede geschichtliche Auffassung der Urzeit, die auf Formung eines einheitlichen Bildes drängt, wird für ihre Pflicht halten, durch fortgesetzte Vergleiche die Einzelzustände, welche die heutige Völkerkunde er-

kennen läßt, sei es als gleiche oder ähnlich gerichtete Entwicklungsstrecken zusammenzuordnen, sei es als Mutter- oder Tochterbildungen, oder als noch entferntere Gebilde auf- oder absteigender Verwandtschaft zu erkennen, sei es endlich als gänzlich voneinander getrennte Wachstümer, als verschiedene, wenn auch schließlich von einem Stamme oder einem Ast entsprossene Zweige eines anzunehmenden vielfach verästelten Baumes zu deuten. Die Bluteinheit der hier als Beispiel benutzten roten Rasse im besonderen kann so wenig in Frage gezogen werden, die Verzweigung kleinerer Teilgruppen in ihr — ein einleuchtendes Seitenstück geringeren Maßstabes — läßt sich aus Sprach- und Verfassungsgeschichte so unwiderleglich nachweisen, daß man für sie am wenigsten an der Notwendigkeit dieses Verfahrens wird zweifeln dürfen. Nur so kann man mit einiger Sicherheit zu einer Entwicklung innerhalb der Urzeit gelangen. Und was sonst nicht ein Unglück nur für die Betroffenen, sondern ebenso für die Forschung ist, die gewaltsame Durchschneidung der einzelnen Gruppenentwicklungen durch die Zufälligkeiten der europäischen Eroberung, wird so noch ein Anlaß zu fruchtbarer Bereicherung unserer Erkenntnismöglichkeit: die Parzenschere der Übermacht der Weißen hat diese Fäden an den verschiedensten Stellen durchschnitten, und so läßt sich bei aller Brüchigkeit und Beschränktheit der vorhandenen Beschreibungen gar nicht selten eine Folge von Zuständen herstellen, die zwar verschiedenen Stammesentwicklungen entnommen, doch als eine schlüssige Reihe von Abschnitten des gleichen Werdegangs gedeutet werden können und müssen.

So ist gar nicht daran zu zweifeln, daß es möglich sein wird, etwa innerhalb der roten Rasse einen Stammbaum der Bauformen von Staat und Familie zu entwerfen; der der Glaubensformen wird größere Schwierigkeiten bereiten, von vielen anderen zu geschweigen, an die heut noch gar nicht zu denken ist. Einer dieser Stammbäume müßte, falls man nur den Stoff schon durcharbeitet hätte, auf die sichersten und klarsten Umrisse gebracht werden können: die der Sprache. Denn da sie in ganzem Umfang vorliegen, und da eine geschichtliche Auflösung dieser freilich kristallhart gegebenen Zustandsbilder einer eindringlichen Anstrengung keinen Widerstand wird leisten können, so wird hier einstmals das musterhafteste Bild eines Entwicklungsstammbaumes entworfen werden können. Für heut ist daran freilich nicht zu denken, die Philologie, die fort und fort bemüht ist, für die Forschungsweise der Quellenprüfung die köstlichsten und feinsten Werkzeuge

anzufertigen, hat für die Sprachgeschichte der Urzeitvölker nur erst wenig Zeit und wenig Arbeiter übrig gehabt. Und doch lockt hier ein Forschungsfeld, das die reichsten Ernten in Aussicht stellt. Sind die Hunderte amerikanischer Sprachen und Mundarten, die bestehen, einmal einer Stammtafel eingeordnet, so wird dies nicht allein der weitest verflochtene, nein auch der sicherst gefügte der Stammbäume sein. Und eben die Philologie, die zu Jacob Grimms Zeiten die besten Lorbeeren solcher Kulturgenealogie gepflückt hat, wird dann noch einmal schöne Siege feiern. Es ist ein Gedanke, fast betrübend für den Geschichtsforscher von Staat und Gesellschaft, daß die Sprachwissenschaft, die schon die sichersten Forschungsweisen für Prüfung und Zerlegung der Nachrichten, also für die beschreibende Geschichtsforschung, ausgebildet hat, einstmals auch noch dem Entwicklungsgedanken die vollkommensten Dienste leisten wird. Aber eine Reihe von Jahrzehnten erst wird zu diesem Ziele führen, heut ist der Zustand der, daß erst eine begrenzte Anzahl von Sprachen auch nur notdürftig aufgenommen ist, ganz wenige aber wirklich bemeistert sind.

Ein Stammbaum der Bauformen von Familie und Staat ist schon um deswillen weit leichter aufzurichten, weil hier die Formenfülle sicherlich weit geringer ist, als im Reich der Sprache. Sehr oft wird es gar nicht nötig sein, dieser Stammtafel so viel Zweige und Äste zu geben, wie die Rasse selbst sie hat. Denn da nur der ideale Stammbaum der Bauformen erforderlich ist, werden oft sehr verschiedene Stämmefamilien und Stammesgruppen in eine Entwicklungslinie zusammenzufassen sein. So ist z. B. die unzusammengesetzte, unpaarige Siedlerschaft, d. h. die Keimform eines Staatsgebildes, das zwar schon in Sonderfamilien, aber nicht in weitere Blutsverbände zerfallen ist, über den größten Teil von Südamerika verbreitet, aber in gleichsinniger Bildung auch im äußersten Norden von Nordamerika zu finden. Andrerseits weist die viel reichere Entwicklung des gedoppelten, aus der Vereinigung zweier Horden entsprossenen Geschlechterstaates, die in Nordwest- und Nordostamerika so zahlreiche und wohlgegliederte Beispiele aufzuweisen hat, weit eher eine geradlinige Folge von auseinander abzuleitenden Stufenzuständen auf, als ein vielverästeltes Zweignetz. So ist zu vermuten, daß auch ein endgültiges Bild dieses Stammbaumes der roten Rasse im wesentlichen nur zwei starke Zweige der Familien- und Staatsverfassung aufweisen wird, entsprießend aus dem vorauszusetzenden Stamm der Horde.

Die gleichen Fragestellungen wie für Familie und Staat,

Glauben und Sprache, sind für die anderen Sonderbezirke des Lebens der Urzeitvölker der roten Rasse für Wirtschaft und Geselligkeit, Familie und Klasse, für Recht, Staats- und Kriegskunst im Bereich der gesellschaftlichen Ordnung, für Kunst und Sprache, Tanz-, Ton- und Dichtkunst, für Wissen, Werkzeug und Heilkunde im Bezirk des geistigen Schaffens, für die Form der Persönlichkeit in beiden Gebieten notwendig. Eine Zusammenfassung der Antworten wird ein neues Gesamtbild dieser Familie von Urzeitvölkern ermöglichen, wird zur Herstellung von letzten Charakteristiken der einzelnen Teilgruppen, der Kolumbianer, der Nordostamerikaner usf. führen, wird Einheit und Entwicklungsgang der roten Rasse überhaupt erkennen lehren, wird die auswärtigen Beeinflussungen durch fremde Rassen leichter ausscheiden lassen.

Erst wenn allen Rassen und Völkergruppen der Urzeitstufe die gleiche Behandlung zuteil wird, ist der Boden geschaffen für eine zweite, höhere Schicht der Zusammenfassung, für eine Vergleichung dieser Menschheitsteile zuerst in Hinsicht auf die einzelnen Entwicklungsreihen der Verfassung, der Familie, des Glaubens, der Kunst usf., wobei dann wieder die Gemeinsamkeiten, die Besonderheiten und die Unterstufen der Entwicklung zu betrachten sind. Zum zweiten muß eine Vergleichung der Rassen und Völkergruppen als einer Reihe von Einheiten stattfinden. Sie wird zugleich die Grundlegung einer geschichtlichen und also wahrhaft unparteiischen Rassenlehre bilden. Sie wird zeigen, wie ungerecht viele Rassenangriffe sind, insofern sie im Grunde nicht Rassen-, sondern Stufenverschiedenheiten treffen. Sie wird die von den einzelnen Rassen und Völkergruppen innerhalb der Urzeit zurückgelegten Entwicklungsbahnen vergleichen und als Begleichungen gegeneinander abschätzen, sie wird Kraft oder Schwäche, Blässe oder Farbigkeit der einzelnen geistigen oder gesellschaftlichen Hervorbringungen der Rassen und der Völkergruppen gegeneinander abstufen, sie wird endlich erweisen, daß zwar die Richtung der einzelnen Urzeitentwicklungen die gleiche, ihre Geschwindigkeit aber, ihr Zeitverbrauch ein verschiedener ist.

Wird das gleiche Verfahren für die höheren Entwicklungsstufen befolgt, für Altertum, Mittelalter, neuere und neueste Zeit, die alle sich in nach oben abnehmender Völkerzahl an der Pyramide der Menschheitsgeschichte wahrnehmen lassen, so tritt zum mindesten in dem neueuropäischen Weltalter, bei der germanisch-romanischen Völkergruppe, vielfach aber auch sonst der weit günstigere Fall ein, daß die immer weiter fortgehende Ver-

ästelung und Verzweigung des Stammbaumes der Entwicklung nicht mehr durch mühsame Aneinanderfügung von Stücken ganz verschiedener Entwicklungsbahnen und durch begriffliche Ergänzung von fehlenden Zwischengliedern, von *missing links* zu erschließen ist, sondern an den offensichtlich vollzogenen, nach Jahreszahlen geordneten Verläufen unmittelbar abzulesen ist.

Auf eine der Entwicklungsverzweigungen höherer und höchster Stufen, die sich in durchaus stammbaumhafter Form dem Blick darstellen, sei im Vorübergehen hingewiesen. Vor allem um einem der Einwände zu begegnen, die gegen eine derartig biologische Geschichtsauffassung am öftesten gemacht werden. Man erklärt immer wieder, es sei völlig ungerechtfertigt, ein so pflanzenhaftes Wachstum menschlicher Einrichtungs- oder Vorstellungsmassen anzunehmen, wie es hier etwa für Verfassungs- und für Glaubensgebilde lebender Urzeitvölker geschehen ist. Der Mensch handle bewußt, und nach dem Dogma der Willensfreiheit dürfe ihm durchaus nicht zugemutet werden, als Träger derartig über ihn hinauswachsender Entwicklungen zu gelten. Allenfalls könne derartiges für die frühen dumpferen Alter der Menschheit zugegeben werden, nicht aber für die höheren, differenzierteren. Solchen Beweisführungen gegenüber ist es nützlich, darauf zu verweisen, daß sich im hellen Tageslicht gut überlieferter Geschichte Entwicklungen vollzogen haben, die in jedem Sinne sich wie Wachstum und Verzweigung darstellen: so die der mittelalterlichen und neuzeitlichen Ständevertretungen und Verwaltungsbehörden.

Diese Beispiele sind für den genannten Zweck um so dienlicher, als es sich um Körperschaften von geringer Kopfzahl und von bedeutender Stellung, von persönlicher Befähigung ihrer Mitglieder handelt. Denn auch in neuester Zeit, und gerade in ihr, liegen geschichtliche Erscheinungen vor, an deren pflanzenhafter Entwicklungsfähigkeit nicht wohl zu zweifeln ist: so die großen wirtschafts- und klassengeschichtlichen Umbildungen der Arbeiterschaft des neunzehnten Jahrhunderts. Hier aber, so pflegt man einzuwenden, lägen Massenerscheinungen vor, die von gleicher Dumpfheit wie jene Urzeitverläufe, auch gleich wenig bewiesen für Vorgänge in der höheren Schicht, in der die Persönlichkeit weit mehr zur Geltung komme. Allerdings begeht man dabei einen Fehlschluß, dem schon grundsätzlich entgegengetreten werden muß: man hält nämlich die Macht der Persönlichkeit für gleichbedeutend mit einer Ausnahmestellung, mit einer Art von Außergesetzlichkeit ihres Handelns. In Wahrheit aber ist eben die stärkste Persönlichkeit nicht eine

willkürliche Ablenkung, sondern in der Regel eine Beschleunigung der in den Händen der Massen oder der Mittelmäßigen oft nur allzu trägen Entwicklungsverläufe. Die Kraft des Einzelmenschen aber hat nichts zu schaffen mit der Bedingtheit und Verursachtheit seiner Handlungen, wie denn ein so eifriger Verehrer und Förderer der Persönlichkeit, wie Nietzsche, der überzeugteste Determinist war. Jeder Forscher hat Anlaß genug, Selbstbeobachtung zu üben, die Selbstbeobachtung, die dem geschichtswissenschaftlichen Denken ohnehin nötig ist, und er möchte leicht gewahr werden, wie die allermeisten seiner angeblich eigensten Meinungen und Gedanken durchaus zeitgemäße, will sagen massenmäßige oder doch überlieferte, auf ihn eingeflossene sind.

Aber eben weil man dies heute noch so häufig verkennt, mag es nützen, an eine Entwicklung zu erinnern, die von wenigen Häuptern getragen, den Niederungen der Geschichte enthoben und doch durchaus den Eindruck eines tierischen oder pflanzlichen Artenstammbaumes macht; es ist die unendlich vielverzweigte Stammtafel von Staatseinrichtungen, von Verfassungs- und Verwaltungskörperschaften, an deren Spitze als Ahnengebilde die *curia regis* des frühen Mittelalters steht. Aus ihr sind einmal alle Parlamente, Ständeversammlungen, Reichs- und Landtage hervorgegangen, zum zweiten alle aufeinanderfolgenden Formen der obersten Gerichte, Verwaltungs- und Finanzbehörden: Hof des Königs, Hofgericht, Parlament, *Exchequer, chambre des comptes,* Rat des Königs, Geheimer Rat, Hofkammer, Kammergericht, Generaldirektorium, Staatsrat, Kabinett, Ministerium, mit allen ihren Hunderten von Ab- und Spielarten. Hier ist ein Muttergebilde von quallenhafter Unbestimmtheit und Unfestheit, und hier sind tausend Filiationen, in denen sich immer neue Tochterformen abgegliedert und abgespalten haben. Frankreich, Deutschland, England, aber auch alle germanisch-romanischen Staaten der zweiten Reihe sind an diesem Stammbaum beteiligt, der bis in die Karlingerzeiten zurückreicht und noch in unseren Tagen nicht aufhört, immer neue Sprossen und Äste zu treiben.[1]

[1] Man vergleiche vor allem Schmollers Einleitung über Behördenorganisation, Amtswesen und Beamtentum *(Acta borussica I).* Ich darf ferner auf den Versuch hinweisen, den ich gemacht habe, diesen Stammbaum in seiner älteren Schicht (bis gegen 1550) zu verfolgen. (Schmollers Jahrbuch f. Gesetzgebung XXI [1897] 57ff., 1227ff.) Die umfassendste und genaueste Übersicht über die neuere und neueste Zeit gab, wenigstens für die Bauformen der obersten Staatsbehörden der groß angelegte Vortrag Hintzes auf dem Kongreß deutscher Historiker zu Dresden 1907.

Es wird kaum in einem Bezirk der Gesellschafts- wie der Geistesgeschichte unmöglich sein, Stammbäume der Formen des menschlichen Schaffens aufzustellen, die dem hier angedeuteten wahlverwandt sind. In gewissen Zweigen geschichtlicher Wissenschaft ist seit Jahrzehnten, in anderen seit anderthalb Jahrhunderten die Arbeit nach diesem Grundsatz geordnet: die Geschichte der Baukunst, die des Rechts, die der Sprache leuchten in diesem Betracht hervor. Aber auch dort, wo die Betrachtung des einzelnen, sei es der Einzeltat, sei es des einzelnen Schaffenden, dieser Bewegung Widerstand geleistet hat, wird deren Sieg nicht ausbleiben. So wird in der Geschichte des Schrifttums ein sicherer Boden für die Würdigung des einzelnen Dichters, die heut noch ebensosehr überwiegt, wie die Lebensbeschreibung, doch erst dann gewonnen werden, wenn die langen Reihen der Entwicklung der einzelnen Dichtungsformen hergestellt sind. Noch das geistige Vermögen der Größten kann erst dann recht abgeschätzt werden, wenn man ihr Erbgut inventarisiert hat; selbst Goethes Wahlverwandtschaften können einen dauerhaften Maßstab ihres Wertes erst durch eine vollständige Entwicklungsgeschichte des europäischen Romanes im achtzehnten Jahrhundert erhalten. Und wo heut die Erkenntnis so vieler Einzelglieder in diesen Verkettungen, so vieler Einzeleinflüsse, Einzelabhängigkeiten mit Glück eingeleitet worden ist, da wird schließlich erst die Eröffnung ganz weiter Sichten die volle Befriedigung dieses wissenschaftlichen Bedürfnisses herbeiführen.

Man schelte auch nicht auf die Zertrennung der Reihen als willkürlich und allzu anatomisch, dem einen und vollen Leben gegenüber. Denn es ist notwendig, die Teilentwicklungen zu übersehen, ehe der Versuch gemacht wird, den Werdegang des Ganzen anzuschauen. Und es ist eine Entwicklung da, deren innerstes Wesen schon eine Vereinigung und Verknüpfung aller anderen bedeutet: die Entwicklung der Persönlichkeit.

Daß nämlich über dem Streben nach Erkenntnis der Sachzusammenhänge nicht der Einzelmensch, der starke Einzelmensch vergessen werde, dafür wird eine Geschichte der Persönlichkeit Sorge tragen müssen. Denn nicht dies ist die Meinung, den Entwicklungsgedanken als eine Gattung des geschichtlichen Kollektivismus aufzufassen: so verwandt beide Formen geschichtlicher Auffassung sein mögen, ein und dasselbe sind sie nicht. Tausendmal mögen die Forscher, die der Entwicklung nachspürten, auf Massenvorgänge gestoßen sein, tausendmal mögen sie die Macht der Zustände, d. h. der Massenvorgänge, dort zur Geltung gebracht haben, wo man zuvor irrig die Taten Einzelner

allein wirksam sah. Aber das sei ferne, daß nun etwa die große Tat, der große Mensch mißkannt werde und an Stelle der alten, in ihrer biographischen Einseitigkeit gewiß nicht haltbaren Losung: Männer machen die Geschichte, die neue schlimmere: Massen machen die Geschichte, gesetzt werde. Denn so häufig die Anwälte der Bevölkerungsschichten von ungeheurer Kopfzahl und ihrer Massenbewegungen das Feldgeschrei ausgegeben haben, das wäre keine frohe, sondern eine schlimme Botschaft. Wir würden durch sie um das kostbarste Gut der Geschichte, um die Verehrung der großen Menschen betrogen. Und begrifflich liegt hier, bei den sozialistisch-radikalen, wie bei den bürgerlich-gemäßigten Vertretern des Kollektivismus, unzweifelhaft ein Fehlschluß vor. Die Folgerichtigkeit des Entwicklungsgedankens kann nie dadurch in Frage gestellt werden, daß sich oft, in bestimmten Bezirken der Geschichte — in Kunst und Dichtung etwa — sehr oft, als Glieder der Ursachenketten nicht sogenannte Zustände, richtiger Massenveränderungen, Massenvorgänge, sondern die Gestalten großer Einzelner herausstellen. Tausend Schuhmachermeister können allenfalls leisten, was ein Schuhfabrikleiter leistet, aber noch nie ist glücklicherweise jemand auf den mißratenen Gedanken gekommen, die Bücher von tausend Goldschnitt-Dichterlingen könnten das Werk Goethes ersetzen. Niemand wird das Dasein und die Schubkraft der höchsten oder stärksten Wellen des Meeres darum ableugnen dürfen, weil er annimmt, daß für ihre Entstehung die gleichen Bewegungsgesetze gelten, wie für die der niedersten und schwächsten. So gewiß aber diese Forderung dem Massengedanken, dem Kollektivismus entgegentritt, so gewiß soll sie auch nicht etwa ein Aufgeben des Entwicklungsgedankens bedeuten oder eine Rückkehr zur reinen Beschreibung, in diesem Fall der Lebensbeschreibung. Nicht darauf kommt es an, die Bildnisse einzelner Führender zueinander zu häufen, sondern auch hier die Wandlung in langer Linie zu verfolgen, nicht Geschichte der Personen, sondern Geschichte der Persönlichkeit zu geben. —

Neben die Einzelentwicklungen der verschiedenen Sach- und Persönlichkeitsgeschichten stellen sich aber Geschichtskörper anderer Art, die, an räumliche oder an Blutsschranken gebunden, in sich Vereinigungen aller jener Reihen darstellen: die Geschichten der Völker, Völkergruppen, Rassen, die im Grunde Sache der erzählenden Geschichtsforschung in verkürzten Maßen und zusammengedrängten Übersichten dennoch auch hier nicht fehlen dürfen. Auch diese Gesamtentwicklungen haben ihr eignes Säfteströmen und Aufwärtsschießen und müssen es offenbaren.

Es ist notwendig, sie über alle Grenzen der Stufenalter der Menschheit fort zu verfolgen, sie im Längsschnitt als Einheiten zu begreifen.

Aber diese ihre Eigentümlichkeit wird nicht durch eine rohe Aneinanderfügung ihrer Einzelentwicklungen, ja auch noch nicht völlig durch eine Beobachtung der Bewegungsgemeinsamkeiten dieser Einzelentwicklungen aufzufinden sein. Volkstümer — und in etwas minderem Grade auch die Zeitalter, für die rückgreifend diese Darlegung ebenfalls gelten mag — haben einen Hauch von Eigenheit, der sich dem Sehenden wenigstens viel sichtbarer und deutlicher in gewissen Zügen ihres äußeren, ihres inneren Wesens darbietet, als in allen Sachgeschichten. Zunächst im äußeren: in der Gebärde.

Es gibt ein halb seelisches, halb sinnliches Sichgeben der Einzelnen wie der Gemeinschaften, das sich in einer bildhaften Stärke und unmißverständlichen Deutlichkeit ausprägt in der leibhaften Gebärde, in der Haltung, im Schrittmaß des Ganges, des Tanzes und aller ihrer Spiegelbilder und Nachhälle, in Kunst und Dichtung, Sprache und Rede, im Schauspiel und Tonbild. Es spricht eine stumme und unendlich schwer zu erlernende, aber zuletzt doch aufzuschließende Sprache; am deutlichsten vielleicht dort, wo die bewußten, die begrifflich zu formenden Gedanken sich am wenigsten einzuschleichen vermögen, so in Gang, Gebärde und Tanz der wirklichen, wie der von Malerei und Bildnerei widergespiegelten Menschen, oder in den Linien der Bau- und der Zierkunst, oder in den Ausdrucksmitteln, den Zärtlichkeiten und den Seelentönen befreundeter, sich liebender Einzelmenschen. Aber derlei Gebärde und Schrittmaß beherrscht auch die scheinbar entferntesten Bezirke des handelnden wie des geistigen Schaffens: es gibt noch ein Gebärde der Staatskunst, es gibt noch eine Gebärde des Philosophierens. Bismarck wandelte in anderem Schrittmaß über die Bühne des europäischen Machtspiels, als Napoleon; Kants Werke haben eine so köstliche Bizarrerie des Vortrags, der Abschnittsteilung und noch der Dispositionsfehler, daß sie einer gotischen Kathedrale oder einem scholastischen Lehrgebäude weit verwandter sind, als etwa Spinozas lichter Gedankengeometrie oder der weich schwellenden, üppig reichen Phantasiefülle des höchsten Platon. Und wer will sagen, ob die im unmittelbaren oder im abgeleiteten Wortverstand sinnlichen Werte der so entstehenden Gebärdenbilder der Völker und der Zeiten für eine zukünftige Erkenntnis der Geschichte nicht mehr noch bedeuten werden als die festeren Gefüge der Stammbäume von Staats-, Denk- und Kunstformen.

Und noch ein zweites so zartes Gesamtbild wird für die Volkstümer — wie ebenfalls für die Stufenalter — zu schaffen vonnöten sein, ein dem inneren Leben angehöriges: eines von der Seele der Völker, der Zeiten. Man hat so viel von der Volksseele, von der Massenspyche in der Geschichte gesprochen, aber ich weiß nicht, ob dabei eigentlich vorgeschwebt hat, an was ich denke. Es gibt Klänge der Volkslieder, so gut wie der höchsten Tonkunst, aus denen heraustönt, was das Zarteste, Eigentümlichste eines Volkes ist. Es klingt aus der Wort- und Satzbetonung vielleicht ungebrochener hervor, als aus den Formen oder gar der Satzlehre einer Sprache. Es steht vielleicht nicht im Wortlaut, wohl aber in den Randnoten der Erlasse der Könige. Es ist eher aufzufinden im Satzbau oder in den Schlußformeln, als im eigentlichen Inhalt der Aktenstücke. Es zeigt sich in kleinen Eigentümlichkeiten der Farben und Linien, aber auch der Stoffwahl der Gemälde vielleicht unzweideutiger als in denjenigen Grundzügen von Form und Inhalt der Bilder, die man der Beurteilung ihres Stiles zugrunde zu legen pflegt. Es ist in der Anekdote der großen Menschen öfter zu finden, als in den bedeutenden Handlungen ihrer Lebensgeschichte. Die Gebärde selbst wird in ihrem Gesamtumfang als Zeugnis für die Geschichte der Seele auszunutzen sein; die Haltung der Seele ist die innere Gebärde der Einzelnen und der Völker, so wie die Gebärde Nachhall und Auswirkung der Seele ist. Die Gebärde ist der plastische, die Seele der flüssige musikalische Ausdruck der gleichen Grundkraft. Wenn man von einem Fluidum der Zeiten spricht, hat man dies Schwankende recht bezeichnet; das Wort Humor trifft die Flüssigkeit aller Seelenzustände noch sicherer. Und es wird erlaubt sein, von einem Humor der Völker, der Zeiten zu reden, nur daß es in dem tiefsten, wuchtigsten Sinne dieses proteisch wandelbaren Wortes geschehe.

Der Vorgang der Weltgeschichte selbst, den es endlich ins Auge zu fassen gilt, ist zustande gekommen, freilich zuerst durch das Nebeneinander einer großen Zahl von ungefähr gleich gerichteten, wenn auch sehr ungleich weit gediehenen Entwicklungen, sodann aber dadurch, daß diese Entwicklungen sich tausendfach berührt, durchkreuzt, beeinflußt, gestört und selbst zerstört haben. Zu einem größtenteils gefesteten Geschichtskörper ist diese breiteste aller Gesamtentwicklungen erst seit wenigen Jahrzehnten geworden, eine vollkommene Geschlossenheit wird sie erst in Zukunft aufweisen. Bis dahin hatten noch viele Gliedergruppen dieses weitesten Gesellschaftsverbandes so wenig Berührungen miteinander, daß man immer bis zu den

Wurzeln der Anfänge der Geschichte zurückgehen müßte, um der Einheit dieses Gebildes innezuwerden, an der an sich trotz aller dieser Einschränkungen nicht gezweifelt werden kann.

Dieses so tausendfach zerspaltene, dieses unsäglich verworrene Geflecht mit einem Blick übersehbar zu machen, müßte möglich sein. Die Summe aber aus jenem Nebeneinander und diesem Durcheinander der Völkerentwicklungen würde die Gesamtheit der Menschheitsgeschichte ausmachen, die an sich allerdings, im Gegensatz zu den Entwicklungen aller Teile einen Verlauf von höchster und wahrhaft vollkommener Einzigkeit darstellt. —

So schlüssig und überzeugend aber auch diese und viele andere Geflechte von Formen der gesellschaftlichen Ordnung oder des geistigen Schaffens zuletzt werden hergestellt werden mögen, so übersichtlich das Gesamtbild der Verläufe der Völkerentwicklungen und der Menschheitsgeschichte gestaltet werden mag, — wenn nicht heute, so doch nach jahrzehntelanger Arbeit — alle solche Verknüpfungen werden doch dem Wunsche bauender Wissenschaft nur wie Stoff und Grundlage ihrer eigentlichen Aufstellungen erscheinen. Denn ebendies fordert ihre Sendung, daß sie nirgends sich an der Auffindung von einzelnen, bestimmten Vorgangsverkettungen genügen läßt, sondern daß sie den Erscheinungen das Gesetz ablauscht, daß sie nicht die Verläufe selbst nur, sondern die Regel dieser Verläufe aufzudecken trachte.

Ein zweiter allgemeiner, ein beobachtender Teil wird sich diesem Amt zu unterziehen haben. Doch auch er wird auf die Pyramidenschichten des ersten besonderen Teils nicht ohne weiteres allgemeine Gesetze des geschichtlichen Werdens aufbauen dürfen. Er wird vorsichtiger vielmehr die einzelnen Gruppen der Verlaufserscheinungen prüfen und aus ihrem Was das Wie der Entwicklung zu gewinnen trachten. Er wird damit beginnen müssen, die Zustandsketten innerhalb der einzelnen Stufenalter miteinander zu vergleichen, und versuchen müssen, etwa innerhalb eines einzelnen Sachbezirks, z. B. der Verfassungsgeschichte, Abfolgeregeln, Verkettungsgesetze zu finden. Dies Verfahren aber wird durchaus nicht auf die einzelnen Reihen der Sachgeschichte beschränkt bleiben dürfen, sondern auch der Persönlichkeitsgeschichte zuzuwenden sein. Gelingt es noch einmal, Reihen, Kurven der Persönlichkeitsform in den Zeiten herzustellen, so ist damit schon die Aufgabe gestellt, auch der Regel dieser Reihen- und Kurvenbildung nachzuspüren.

Ein Beispiel mag auch hier das Ziel verdeutlichen. Die halb staats-, halb familiengeschichtliche Entwicklung der Geschlechterverfassung in der Urzeit, ohne Zweifel die wichtigste Erscheinung in aller Gesellschaftsgeschichte dieses Entwicklungsalters läßt sich in einer Anzahl von Rassen und Familien der lebenden Urzeitvölker in Stammbaumfolge ordnen, so in Amerika, so noch klarer und sicherer auf dem australischen Festlande. Afrikanische, mongolische, semitische, insonderheit arabische, keltische, römisch-griechische, germanische Formen werden sich einordnen und angliedern lassen. Die Forschung wird sich nicht immer nur auf entwicklungsgeschichtlich zu erschließende Reihen zu verlassen brauchen, sie wird oft auch überlieferte Zustandsfolgen herbeiziehen können, und so wird möglich sein, eine Anzahl von Entwicklungen des Geschlechterbaus nebeneinander zu stellen. Vielleicht wird man eine Anzahl Grundeinrichtungen zu einer einzigen idealen Entwicklungslinie verbinden können; sicher aber wird möglich sein, in den Verzweigungen eines Stammbaums die sehr häufig ähnlichen, oft sogar gleichläufigen Entwicklungsstrecken zu vereinigen. Einem solchen Entwicklungsbilde aber, das zu umreißen Aufgabe des besonderen, beschreibenden Teils der Geschichtslehre sein würde, müssen sich Beobachtungen ablocken lassen über die Richtung und das Wie und vielleicht schon über das Warum der Abfolge, wenn nur überall mit der höchsten Vorsicht das Allgemeingültige von den Besonderheiten der Einzelfälle abgeschieden wird, und wenn nirgends stufenungleiche Entwicklungsstrecken zu Unrecht zusammengestellt werden. Immer wird es vor allem andern auf die Übergänge, die Umschläge, die Biegungen der Entwicklungslinien ankommen. Und es wird jedesmal von neuem nötig sein zu ermitteln, ob diese Biegungen aus der Entwicklungsreihe selbst oder aus irgendwelchen Anstößen oder Einflüssen von außen, von anderen Reihen her abzuleiten sind. Aber unzweifelhaft wird die Zusammenstellung so vieler verschiedener Einzelentwicklungen Prüfungswerkzeuge und Unterscheidungsmittel an die Hand geben, die Einzelbeobachtungen niemals zur Verfügung haben würden.

Würde man, dies eine Beispiel wenigstens sei zu Hilfe gerufen, für die Entwicklungsrichtungen des beherrschenden Gebildes aller Staats- und Familienordnung der Urzeit, der Geschlechterverfassung eine Regel aufsuchen wollen, so würde man allerdings aus jener wohlgeschlossenen Kette aneinander passender Zustände der Amerikaner, von der schon die Rede war, mehr als einen Schluß allgemeiner Gültigkeit ziehen dürfen.

Aber schon wo diese Gültigkeit beginnt, wo sie endet, würde sich erst aus der Vergleichung mit allen anderen Entwicklungsreihen ergeben. Und oft kommen die räumlich am weitesten getrennten einander zu Hilfe. Auf die schottische Geschlechterverfassung den Blick zu lenken, gibt uns schon der Name Clan Anlaß, den man mit Recht und mit Unrecht auf ganz entlegene Gebilde von Blutsverbänden angewandt hat, obwohl ihr selbst Morgan nur eine ganz flüchtige Aufmerksamkeit geschenkt hat.[1] Aber gerade an ihr fallen zwei Eigenschaften ins Auge, die allen Beobachtungen widersprechen, die etwa an den Geschlechterstaaten der amerikanischen Urzeitvölker zu machen wären. Die schottischen Clane weisen zuletzt nicht die mindeste Spur des Inzuchtverbotes auf,[2] das im Grunde als eines der entscheidenden Merkmale aller Geschlechterbildung zu gelten hat, und sie sind ferner zu örtlichen Gemeinschaften geworden, deren Sitze zusammenhängende und wohlumgrenzte Bezirke darstellen;[3] auch dies im schroffsten Gegensatze zu den amerikanischen Geschlechterstaaten, deren Blutsverbände in weit zerstreuter Gemengelage über die örtlichen Bezirke, ja auch über die einzelnen Siedlerschaften hin versprengt zu sein pflegen.[4] Wie wichtig ist es da nun, zu erfahren, daß es im südöstlichen Australien Völkerschaften gibt, die diese beiden Eigentümlichkeiten, die so weit von der Grundform des Geschlechterbaus ab-

---

[1] Er läßt es erstaunlicherweise bei einer Benutzung Scottscher Romane sein Bewenden haben; eine Quelle, die um so bedenklicher ist, als selbst Scotts geschichtliche Anschauung von den schottischen Großgeschlechtern in die Irre ging; er war noch von der alten Meinung beherrscht, die in ihnen Ausflüsse des Lehnswesens sah, und die Clanhäuptlinge als Lehnsherren, die Clanmitglieder aber als abhängige Hintersassen auffaßte. Noch verwunderlicher ist vielleicht, daß Morgan die Gebietsverteilung nach Geschlechtern, die so weit von den Einrichtungen seiner Irokesen abweicht, gar nicht als Verschiedenheit bemerkt hat. (*Morgan, Ancient Society [1877] 357f.*, Urgesellschaft [1891] 301 f.) — [2] Conrady, Geschichte der Clansverfassung in den schottischen Hochlanden (1898) 27, vgl. dazu *Andrew Lang, A History of Scotland I (1900) 4, Skene, Celtic Scotland III (1880) 210ff., 284ff.*, und für die entsprechenden Verhältnisse in Wales: *Seebohm, The tribal system in Wales (1895) 54ff.* und *Skene, Celt. Scotl. III 197ff.*, für die in Irland: *Sullivans Introduction (in O'Curry, Of the Manners and Customs of the Ancient Irish I [1873] S. CLXIIff.)* und wiederum *Skene, Celt. Scotl. III 135ff., 191ff.* — [3] *Adam, The clans, septs and regiments of the Scottish Highlands (1908) 24ff.*, dazu die Karte des Clanbesitzes. — [4] *Howitt, The Native Tribes of South East Australia (1904) 129f., 257ff.*: Forschungen von einer Genauigkeit und Eindringlichkeit, durch die die älteren Darstellungen (z. B. *Brough Smyth, The Aborigines of Victoria I ([1878] 76ff.)* völlig beiseite geschoben worden sind.

weichen, ebenfalls aufweisen. Da sind, alle an der Küste des heutigen Staates Victoria, die Yerkla, Narrinyeri und andere, bei denen die Geschlechter zu örtlich geschlossenen, beieinander siedelnden Genossenschaften geworden sind, und ferner die Narrang-Ga, bei denen nicht allein diese Verörtlichung des Blutsverbandes zu beobachten ist, sondern ebenso auch der gänzliche Mangel jedes Inzuchtverbotes innerhalb der Geschlechter, und denen es ebensowenig an Seitenstücken fehlt.

Handelte es sich hier um Absonderlichkeiten, um Zufälligkeiten im Sinne der Entwicklungsgeschichte, so wäre es offenbarer Aberwitz, sich auf dieses Zusammentreffen zu berufen. Die Gefahr ist gar nicht gering, Formähnlichkeiten zu benutzen, die, weil stufenungleich, nicht eigentlich auf gleichem Geripp des Baus beruhen und in Wahrheit nur der Oberfläche angehören. Hier aber steht es mit nichten so. Die Völkerschaften, die diese Formeigenschaften aufzeigen, stehen vielmehr am Endpunkt einer langen Entwicklungsbahn, für deren zahlreiche Teilabschnitte eine Fülle von Beispielen aus dem sehr mannigfaltigen Formenschatz australischer Geschlechterordnungen beizubringen ist. Auch ist kein Zweifel an der Richtigkeit dieser Umordnung eines räumlichen Nebeneinanders in ein zeitliches Nacheinander. Gesetzt den Fall also, es ließe sich noch sehr viel mehr Beobachtungsstoff zusammenbringen und die Behauptung erweisen, daß die Entwicklungsrichtung der Geschlechter auf Aufhebung des Inzuchtverbotes und, was sehr viel minder gewiß ist, auf örtlichen Zusammenschluß ihrer Glieder abziele, so wären hier schon zwei sehr wesentliche Stützen gewonnen. —

Die Beobachtung der gegenseitigen Beeinflussungen der Entwicklungsreihen untereinander wird zum zweiten ermöglichen, das Wie dieses Auf- und Ineinanderwirkens zu erkennen, wird lehren, wie sich diese Fäden der familien-, der staats-, der wirtschaftsgeschichtlichen Entwicklungsreihen zu dem Gewebe der Gesellschaftsgeschichte eines ganzen Stufenalters zusammenschlingen. Denn erst wenn der Stoff so weit zusammengebracht und von Schlacken geläutert ist, wird es möglich sein, an die alte Frage des geschichtlichen Materialismus, an die Behauptung der Vorherrschaft der wirtschaftlichen Entwicklung über alle anderen, wirklich gerüstet heranzutreten, während man sie bisher immer nur mit willkürlich gewählten und oft auch willkürlich genug ausgelegten Einzelbeispielen zu lösen versucht hat. Die eine grundsätzlichste Antwort auf dies Gewirr von Fragen wird freilich heute schon mit Fug geweissagt

werden dürfen: daß hier niemals die Einseitigkeit und Eintönigkeit der Ursachenverknüpfungen als Endergebnis sich herausstellen wird, die der geschichtliche Materialismus so oft im allgemeinen behauptet und nie im einzelnen bewiesen hat. Da überall sonst doch ein unendlich feines Geflecht zahllos hin- und wieder wirkenden Fäden sich als Einschlag und Kette geschichtlicher Ursachen und Wirkungen herausstellt, ist in dem einen Fall nicht die plumpe Grobfädigkeit zu erwarten, die jene Geschichtsanschauung als Grundsatz fordert, mit soviel Recht sie auch in hundert einzelnen Verkettungen die Macht wirtschaftlicher Einflüsse auf die übrigen Bezirke des Lebens der Völker geltend gemacht hat.

Und so dringend die Lösung dieser Fragengruppe sein mag, feinere Instinkte des Geschichtsforschers werden doch ihre Befriedigung bei Lösung anderer, in Wahrheit tieferer Rätsel finden, von denen man nur noch nicht so unendlich viel Geredes und Gepränges gemacht hat. Verfolgt man von einem Standpunkt erfahrungswissenschaftlicher Kenntnis aus, wie er allein durch wahrhaft weltgeschichtliche Zusammentragung und Bewältigung des Stoffes erreicht werden kann, die Auswirkungen des Machttriebes mit dem gleichen Eifer, wie ihn die Anwälte des geschichtlichen Materialismus dem Erwerbstrieb zugewandt haben, so wird man auf ein nicht minder mannigfach gesponnenes Netz von Wirkungen und Gegenwirkungen stoßen, und es würde sich eine Formenlehre von Einflüssen der in Staatsgewalt gebundenen Macht auf Recht und Wirtschaft, auf Klasse und Familie, aber auch auf Glauben und Kunst und Forschung aufstellen lassen, die an kasuistischem Reichtum dem des materialistischen Geschichtsglaubens kaum nachstehen würde. Ingleichen müßte endlich die Gegenrechnung aufgestellt werden und eine Lehre von den Einwirkungen der Formen des geistigen Schaffens, des Ahnens, Bildens, Forschens auf das handelnde Leben geschaffen werden. Es müßte etwa dem unermeßlichen Einfluß nachgespürt werden, den der Glauben nicht auf die äußere Gestalt der gesellschaftlichen Ordnungen nur, nein, noch mehr auf ihren inneren Kern, auf die seelischen Gewalten ausgeübt hat, die sich in jenen nur auswirken. Und dies alles nicht in dem Sinne der leichten, gelegentlichen Bemerkungen, die zwar allen diesen Zusammenhängen schon hier und da gegönnt worden sind, sondern mit einem Rüstzeug von Antworten, die einen ungeheuren Erfahrungsstoff immer mit den gleichen, unerbittlich gleichen Fragstellungen abgelockt worden sind.

Dann wird auch wieder die Erörterung einer älteren Frage

aufgenommen werden, die der nach der materialistischen, richtiger ökonomistischen, Ausdeutung der Geschichte wahlverwandt, aber viel älteren Ursprungs ist: der nach den Grenzen des Einflusses von Boden und Himmel auf die Geschicke der Völker. Wohl ist dieses Grenzgebiet zwischen Erd- und Geschichtskunde von bedeutenden Geographen durchzogen und durchforscht worden, am wirksamsten von Ritter einst und von Ratzel heute, jedoch im Grunde ist dies eine Aufgabe, die zum größeren Teil den Geschichtsforschern gestellt ist. Denn sie allein sind, belehrt von den Erdkundigen über die wirkenden Bestandteile der Beschaffenheit von Boden und Himmel eines Landes, imstande, deren Einflüssen auf das Schicksal seiner Bewohner nachzugehen. Und so wenig sich heute auch nur mit halber Sicherheit über diese Dinge wird sagen lassen, für die Forschungsweise ist doch schon eine Regel zu erkennen: daß hier nur durch Zusammentragung und Vergleichung sehr vieler und möglichst weit verstreuter Fälle ein Ergebnis zu erreichen ist. Denn wie in den großen Vorgängen der heutigen Völkerentwicklung, denen die Statistik nahekommt, muß auch hier das Gesetz der großen Zahl die im Einzelfall kaum zutage tretenden Schattierungen des Geschehens durch seine Vergrößerung erkennbar machen. Es ist zuletzt der gleiche Grundsatz, dem schon der Begründer dieser Grenzwissenschaft gefolgt ist: Ritter hatte sich wenigstens dies schon als Ziel gesetzt, die Besonderheit jedes Landes und seiner Einwirkung auf den Menschen durch die Vergleichung des Schicksals aller in ihm angesiedelten Völker in der Folge der Zeiten zu erkennen.[1]

Alle diese Verknüpfungen betreffen Paarungen von zwei oder Verbindungen von wenigen Reihen. Eine Gegenüberstellung aber gilt allen zusammen: die von Sach- und Persönlichkeitsgeschichte, wobei unter Sachgeschichte die Entwicklungsreihen aller einzelnen Formen menschlichen Dichtens und Trachtens, im Bereich des handelnden wie des geistigen Lebens, verstanden werden sollen. Hier findet also in dem Bauplan der Geschichtslehre eine der brennendsten und zugleich rätselvollsten Streitfragen aller Geschichtsanschauung überhaupt ihre Stätte: die Frage nach dem Verhältnis zwischen Mann und Zeit. Denn auch mit jener Vorentscheidung, daß dem starken Einzelmenschen sein Platz in der Geschichte gewahrt werden müsse, ist nur eine der Vorfragen für die Aufklärung dieses Verhältnisses gelöst:

---

[1] Man vergl. die begrifflich scharfe Abgrenzung von Ritters Anteil bei Herm. Wagner, Lehrbuch die Geographie I ([7] 1903) 22.

die nämlich, ob nur die Zeiten, die Zustände, die Massenvorgänge Glieder der Kette der Entwicklung seien, und zwar im verneinenden Sinn: zugunsten der Persönlichkeit. An die Hauptfrage aber, die sich nun erst mit neuer Wucht erhebt, ist noch nicht gerührt: an die Frage nämlich nach der Abgrenzung der Einflußbezirke des starken Einzelmenschen hier, der großen Menge dort.

Um für ihre Beantwortung, wenn anders eine Antwort hier überhaupt wird gefunden werden, die Forschung recht geschickt zu machen, tut vor allem diese Erkenntnis not: daß Ergebnisse in dieser Richtung nie plumpe und in der Mehrzahl der Fälle auch nie ganz entschiedene sein können. Denn da das Leben hundert grobe und tausend feine Fäden um die größte wie um die kleinste Handlung spinnt, so kann auch die Erkenntnis des Lebens nur zu ganz zusammengesetzten, sicher immer noch viel zu wenig zusammengesetzten Bildern führen. So werden namentlich zwischen dem Begriff des großen Führermenschen und dem der Menge viele Zwischenstufen unterschieden werden müssen. Sie werden vermutlich im Bezirk der Gesellschaftsgeschichte sehr zahlreich ausfallen, während von Goethe bis zum kleinen Dichtersmann vielleicht überraschend wenige Grade, wenn auch in um so weiter gemessenen Sprüngen, abwärtsführen. Um hier rasch zu schlüssigen Erkenntnissen zu kommen, wird es vorläufig vermutlich am dienlichsten sein, einen sachlich, zeitlich und räumlich ganz begrenzten Bezirk bis ins letzte hinein zu untersuchen, während andere Teile dieses unendlich gliederreichen Fragenzusammenhanges freilich nur durch weite Übersichten zu lösen sein werden. —

Neben die Einzelentwicklungen der verschiedenen Sachgeschichten und der Persönlichkeitsgeschichte treten auch hier wiederum die Geschichten der Völker, Völkergruppen, Rassen. Das Ineinandergreifen dieser viel zusammengesetzteren Gesamtentwicklungsreihen muß der Gegenstand eines dritten Unterteils der allgemeinen Entwicklungslehre sein. Für die mannigfachen Formen der Berührung und Kreuzung, der feindlichen wie der freundlichen, der Beeinflussung, der Angliederung und der Einverleibung, der Störung und der Zerstörung der einen Gesamtentwicklungen durch die anderen müssen sich Regeln und Grundsätze aufspüren lassen. Allerdings wird es hier Vorgänge geben, die in vielen ihrer Teile in aller Geschichte ein hohes Maß von Einzigkeit behaupten: so wie der für die germanischen Völker so folgenreiche und schicksalsschwere einer unablässigen geistigen Beeinflussung durch die Gesittung zweier

toten Völker, der Griechen und der Römer. Immerhin fehlt es auch hier nicht an teilweise ähnlichen Seitenstücken: die Wirkung, die die babylonische Wissenschaft auf alle späteren auch im Tode noch ausgeübt hat, gehört in die gleiche Gruppe, wie ungleich sie auch an Wucht und Allseitigkeit der Beeinflussung jener anderen Verkettung sein mag. Die minder auffällige und doch so folgenreiche Beeinflussung der Römer durch den Geist der Griechen findet in der der Assyrer durch die Babylonier, in der der Japaner durch die Chinesen Ähnlichkeiten. Es wird hier am dringlichsten sein, die Grenze zwischen Einzigkeit und Regelhaftigkeit in jedem einzelnen Falle auf das sorgfältigste zu scheiden. Immer von neuem aber gilt der Satz, daß der Besonderheit der zusammengesetztesten, also feinsten, also einzigartigsten Vorgänge durch eine Feststellung des Kerns von Regelhaftigkeit in ihnen nicht nur kein Eintrag geschieht, sondern daß sie dann erst mit Gewißheit und Gewähr der Dauer ausgesprochen werden kann. Und vielleicht ist es möglich, zuletzt selbst dem Gesamtvorgang der Menschheitsgeschichte, dessen Einzigkeit ganz unbezweifelt ist, und dem deshalb durch Seitenstücke nichts abgewonnen werden kann, Regeln seines Verlaufes abzulocken. Denn einmal wäre möglich, daß er mit dem Werdegang gewisser seiner Glieder, etwa dem sehr zusammengesetzter Völkergruppen, Ähnlichkeiten hätte, sodann könnten sich innerhalb seiner eigenen Geschichte Teilstrecken finden, deren Entwicklungen miteinander Gleichläufigkeiten aufwiesen. —

Aber noch ist die Anzahl der Möglichkeiten nicht erschöpft, die sich der teilenden, reihenden Regelsetzung in der Geschichte eröffnen. Denn zum vierten ist notwendig, allen den Längsschnitten, die die Einzelentwicklungen der Sachgeschichten und die Gesamtentwicklungen der Völkergeschichten, ja die noch die Menschheitsgeschichte selbst darstellt, Querschichten an die Seite zu stellen, die alle jene Längsreihen durchschneiden. Es sind jene Entwicklungsstrecken, nach deren Ordnung der besondere, beschreibende Teil der Geschichtslehre hier umrissen worden ist: die Stufen, die Lebensalter der Völker, der Menschheit. Sie weichen vielleicht voneinander ab in höherem Maß, in tieferem Sinn als die Rassen und Volkstümer. Und da es sich hier um die zusammengesetztesten Gebilde handelt, von denen die Geschichte überhaupt weiß, so macht sich hier stärker als irgendwo das Bedürfnis nach formelhafter Zusammendrängung ihrer Wesenseigentümlichkeiten geltend. Denn, man überblicke nur, jedes dieser Lebensalter der Menschheit umfaßt eine Anzahl von Volks-, wenn nicht von Völkergruppenentwicklungen, von denen

jede wiederum ein Bündel von Sachgeschichten und Persönlichkeitsentwicklungen darstellt. Nun werden sich allerdings bestimmte von diesen Einzelreihen so weit aus dem Gesamtbilde herausheben, daß sie die kennzeichnenden Merkmale für das Ganze darbieten. So wird man heut schwerlich für alle Mittelalter, die europäischen wie die außereuropäischen, ein hervorstechenderes Kennzeichen finden, als die Adelsherrschaft ihrer Staats- und Klassenverfassung und die Mystik ihres Glaubens. Aber einmal ist nicht sicher, ob unsere Wahl dieser schärfsten Profile eine endgültige ist; es ist eher wahrscheinlich, daß sie eine sehr zeitgemäße und deshalb allzu zeitgemäße ist. Und sodann tut gerade hier eine Kennzeichnung des Ganzen nach einem oder zwei Teilen unserem Bedürfnis nach vollkommener Bemeisterung der noch so zerstreuten Stoffe nicht ein volles Genügen.

Einen Versuch, hier Ersatz zu schaffen, bedeutet der von dem Schreiber dieser Zeilen seit Jahren verfochtene und begründete Vorschlag, für das handelnde, wie das geistige Leben der Völker gemeinsame Wurzelvorgänge des gesellschaftsseelischen Gebarens der Stufenalter aufzuspüren, aus denen letzte und ursprünglichste Bewegungs- und Entwicklungserscheinungen in allen Bezirken dieses doppelten Seins der Menschheit sich erklären lassen: so insonderheit den, daß auf den einen Entwicklungsstrecken der Einzelne sich als das handelnde Ich der Gemeinschaft, als das schauende Ich der Umwelt ein- und unterzuordnen trachtet, auf den anderen aber sich ihnen zu entziehen oder sie zu beherrschen trachtet. Für die europäische Geschichte läßt sich mit einiger Sicherheit wahrscheinlich machen, daß die Urzeit eine Stufe überwiegenden Gemeinschaftsdranges ist, das Altertum aber — das Zeitalter der kretisch-mykenischen Gesittung in Griechenland, das vor Gründung des Freistaats in Rom, das der Merowinger und Karlinger bei den Germanen — mit seiner starken Königsherrschaft eine der gewaltigsten Auswirkungen des Persönlichkeitstriebes hervorgebracht hat. Jede Ausdehnung vergleichender Forschung auf die außereuropäischen Völker bringt neue Beweisstücke dafür auf, daß die lebenden Urzeitvölker hundert Formen des Gemeinschaftsgedankens, sei es in der Volksherrschaft des Staates, sei es in der Gemeinwirtschaft von Jagd, Fischfang und Ackerbau, sei es in den Familienzusammenhängen der Geschlechter, Großgeschlechter und Bruderschaften, ausgebildet haben, daß ihre Kunst im selben Sinn ein Aufgehen des Ichs in der von ihm mit möglichster Treue nachgeahmten Natur bedeutet, daß die Anfänge ihres

Forschens die gleichen Wege gehen, und daß noch ihr phantasiestärkstes Schaffen, das im Glauben und in der heiligen Sage dem Willen und Ziele nach nie etwas anderes erstrebte, als Verständnis und Ausdeutung der Wirklichkeit. Ingleichen mehren die Bilder außereuropäischer Altertums- und Mittelaltervölker nur die Überzeugung, daß die Stufe des Altertums voll ist von Zeugnissen überstarker Ichbetätigung in Staat, Kunst und Glauben, und daß das Mittelalter vornehmlich bedingt und bestimmt ist von einer Haltung des Einzelnen, auch des starken Einzelnen, die in Staat und Stand in der Körperschaft aufgeht, im Glauben gar das mächtigste Gebilde des geistigen Persönlichkeitsdranges, den höchsten und einzigen Gott auflöst in All und Allbeseelung. Wenigstens in der griechischen und in der germanisch-romanischen Entwicklung stellen dann neuere und neueste Zeit, wenn man nur die gröbsten Umrisse der Bilder in Rechnung zieht, Hebungen des Persönlichkeitsdranges — die erste — und des Gemeinschaftstriebes — die zweite — dar.

Gesetzt den Fall, diese Aufstellung könnte auch in den Nebenlinien als überwiegend gültig nachgewiesen werden, so würde sich hier eine Kurve von bedeutungsvoller Regelmäßigkeit ergeben. Vor allem ist auffällig, wie bestimmte Formen des gesellschaftlichen Verhaltens wiederkehren. Das Mittelalter ist der Urzeit im selben Sinne verwandt, wie die neuere Zeit dem Altertum. In den staatlichen und ständischen Einrichtungen erinnern die Körperschaften des Mittelalters oft so auffallend an die der Urzeit und heben sich gemeinsam so deutlich gegen die dazwischenliegenden Schöpfungen der Altertumsstufe mit ihrem Königs- und Beamtengepräge ab, daß sie sich nicht selten wie Zeichen einer Wiedergeburt der Urzeit ausnehmen. Ingleichen hat die Mystik des Mittelalters unendlich viel nähere Verwandtschaft zu dem Geister- und Allseelenglauben der Urzeit, als zu den scharf umrissenen Göttergestalten des Altertums, das auch in den Reichen der Himmlischen die Königsherrschaft heraufführte. Die Verwandtschaft zwischen dem starken Königtum der Altertumsstufe mit der unumschränkten Einzelherrschaft der neueren Zeit ist ebenso offensichtlich. Und noch die neueste Zeit nimmt teil an diesen Gleichklängen: ihre Volksherrschaft ordnet sich oft genug der der Urzeit zu, ihr Sozialismus erscheint fast wie eine Erneuerung der Gemeinwirtschaft der Urzeit, ihr Genossenschaftsgeist gibt sich oft bewußt, öfters noch unbewußt wie eine Wiederbelebung des Mittelalters. Die starke Unterströmung des Cäsarismus und

Imperialismus aber schließt sich der Reihe der starken Königsherrschaften des Altertums und der neueren Zeit völlig an.

Oft reichen diese Ähnlichkeiten bis in die Einzelheiten des äußeren Gepräges, und aus den Bezirken des Rechts und der Wirtschaft, der Kunst und Dichtung lassen sich zahlreiche Seitenstücke anfügen.

Gelingt dieser Versuch einer gesamtgeschichtlichen Formelgebung, was sich endgültig erst nach einer umfassenden Aufarbeitung des weltgeschichtlichen Stoffes würde sagen lassen, so wäre damit eine Sicht über die Geschichte eröffnet vom Standpunkt des gesellschaftlichen Lebens: das geistige Schaffen ist hier wie das handelnde unter dem Gesichtswinkel des Verhaltens des Ichs zur Außenwelt gesehen, die Fragestellung ist letzten Endes dem gesellschaftlichen Sein des Einzelmenschen entnommen. Es ließe sich denken, eine ähnlich umfassende Anschauung aufzusuchen vom geistigen Wesen des Ichs her. Es könnte zunächst für Glauben, Bilden und Forschen einer Stufe eine letzte Formel aufgesucht werden, es könnte geprüft werden, ob sie nicht auch für die Hervorbringungen in Staat und Klasse, Recht und Wirtschaft Geltung hätte. Es dürften auch hier nur die allgemeinsten Eigenschaften ins Auge gefaßt werden. So ist man versucht, das geistige Gepräge der Urzeit in der Enge und Begrenztheit des Sehens, in der Beschränktheit auf nächste Ziele zu erblicken. Die Kunst und das noch nicht in Glauben und Forschung geschiedene Erkennen trägt diesen Stempel nächster Enge. Das Reich der Toten ist jenseits des nächsten Flusses, die Menschheit und die eigene Völkerschaft ist eines, und so einbezogen auch ist die geistige Leistung bei Abschluß der staatlichen, der Blutsverbände. So weist in schroffstem Gegensatz dazu und in unzweideutiger Klarheit das nächste Stufenalter der Menschheit, das der Altertumsvölker, den Grundzug zu weitem Sehen und riesenhaftem Planen auf. Der Umfang der Reiche, die Macht der Könige, die Größe der Wirtschaftsbetriebe, die Gestalten der Götter, die Maße der Tempel, der Blick der Forscher in Weltall und Himmelsraum, sie alle wachsen ins Riesenhafte: Geist und Gesellschaft erscheinen in Hinsicht auf die Weite des Wurfs der planenden Gedanken ganz von gleicher Art. Die Mittelalter, die europäischen wie die außereuropäischen, sind auch in diesem Betracht bestimmt durch eine Rückbiegung zur Urzeit: jetzt zieht sich das Ausmaß der Entwürfe wieder ins Enge. Wohl strömt die Mystik aller Mittelalter ins All, aber sie sucht Welt und Gott in das Ich zurückzuziehen und ihre Glaubensgemeinschaften,

die Klöster der buddhistischen und der romanisch-germanischen Mönchsorden ebensosehr wie die Mysteriengesellschaften der Griechen dieser Stufe rücken ganz nahe zusammen zu esoterisch ausschließlicher oder traulich freundschaftlicher Enge. Die gotische Kathedrale ist Sinnbild und Gleichnis dieser Bemessung der Glaubensvorstellung: dem Himmel, dem Gotte zu reckt sie sich wohl ins Unendliche und behält, ja steigert die Maße des voraufgehenden Alters, aber unten im Grunde rückt sie die Mauern zusammen, gleich als könne sie die Gemeinschaft der Gläubigen nicht eng genug vereinen. Die alten Königreiche aber zerfallen an hundert Stellen: der Staatsgedanke fliegt nur mehr bis zu den Grenzen des eigenen Gaues, der Kleinstaat ist das Ergebnis, sei es, daß er sich ganz durchsetzt, sei es, daß er die Großstaaten der Altertumsstufe von innen her teilt und spaltet.

Und wieder schwingt das Pendel der anderen Seite zu: die neuere Zeit ist in dem alt- wie in dem neueuropäischen Weltalter eine Entwicklungsstufe weiter Würfe, großer Pläne. Skopas und Michelangelo, Aischylos und Shakespeare sind riesenhaft mehr noch in ihrer Leidenschaft, wie in ihren Maßen. Die großen Daseinsforscher beider Neuzeiten haben Gedankendome der höchsten Abmessungen erbaut. Das Tat gewordene Staatsdenken ist vollends von demselben Drang zu Weite und Größe beherrscht: der Staatsgedanke erfuhr in beiden Weltaltern nach außen wie nach innen die stärkste Steigerung. Die eigentümliche Zwiegespaltenheit der neuesten Zeit macht sich auch in dieser Richtung und in beiden Weltaltern geltend, wenn auch in hundertfach gestuften Abschattungen. Aristoteles und Kant sind Cäsaren des Denkens, ihre Forschungsgebäude von nie erhörter Ausdehnung; die beschreibende und erfahrende Wissenschaft des Hellenismus wie des 19. Jahrhunderts aber sucht alles Erforschbare sich in nächste Nähe zu bringen und zieht den Kreis jedes Arbeiters so eng wie möglich. So auch trägt die Kunst der Klassizismen beider Weltalter — auch die Aphrodite von Melos ist eine Erneuerung alter Klassik — weite und große Züge, während die Naturalismen beider ihr Glück in der Versenkung ins Einzelne und Enge suchen. Im Staatlich-wirtschaftlichen aber vertreten Cäsarismus, Imperialismus, Großbetrieb hier, Demokratie und Sozialismus, auch das spätrömische Genossenschafts-, das heutige Zunftwesen dort, die gleiche Zwiegespaltenheit eines einmal ins Größte schweifenden Planens und Denkens und dann wieder der Versenkung in die Enge, der die Genossen nahe aneinanderrückenden Einung, einer den Nächsten liebend umfassenden Gesellschaftsgesinnung.

Allerdings, und dies sei sogleich zugestanden, alle diese an sich geistigen Formen des Planens und Denkens, sei es auf das Schauen, sei es auf das Handeln gerichtet, möchten in ihrer letzten Wurzel als Auswirkungen jener tieferen gesellschaftsseelischen Grunderscheinungen anzusehen sein. Denn eben in allen den Stufenaltern, die gehoben und getragen sind von dem Umsichgreifen der großen Persönlichkeit, weiten sich die Würfe, höhen sich die Plane, in allen denen aber, die beherrscht sind von dem Gemeinschaftstrieb des anlehnungs-, hingabe-, zusammenschlußbedürftigen Einzelnen, ziehen sie sich ins Enge, Begrenzte, Trauliche ein. Aber einmal ist dadurch der Wert dieser Formelgebung rein geistigen Gesichtswinkels nicht in Frage gestellt, und sodann wird möglich sein, diesen Maßstab noch von ganz anderen Blickpunkten her anzulegen.

Und sicher wird es gelingen, diesen Formelfolgen, die die Gesamtheit ganzer Entwicklungsalter zu erfassen trachten, noch andere an die Seite zu stellen. Denn solche Umrißzeichnungen können immer nur einseitig sein, da sie ja von einem bestimmten Standpunkt her aufgenommen sind. Sie bedürfen daher um so mehr der Ergänzung durch andere ihresgleichen, die dann ebenso einseitig ausfallen müssen, die aber in ihrer Gesamtheit und mit jenen im Verein zuletzt ein Ganzes ergeben müssen, das dem Zweck der Vereinfachung und Zusammendrängung des Anblickes der Geschichte nützt, ohne ihr mehr Vergewaltigung, als billig, anzutun. Denn ohne einen gewissen Grad von Vergewaltigung wird freilich keine Formel aufgestellt werden können: sie liegt im Wesen jeder Vereinfachung. Und es ist das Recht der Formel, d. h. der letzten Verkürzung eines Wissensstoffes, abweichende Nebenzüge über den Grundlinien zu vernachlässigen, ein Recht, von dem die Geschichtslehre um so freier wird Gebrauch machen dürfen, je gewissenhafter sie im Gegensatz zu ihren obersten begrifflichsten Ausgipfelungen in der Aufstufung ihrer Ergebnisse die unteren erfahrungsmäßigeren Schichten mit aller erdenklichen Fülle der Einzelformen ausstattet.

So ist nicht ausgeschlossen, vielmehr wahrscheinlich, daß es gelingt, vom Standpunkt der Seele und von dem der Gebärde her, wie für die Volkstümer und Völkergruppen, so für die Stufenalter der Gesamtgeschichte, allgemeine Anblicke zu gewinnen, die sich vielleicht sogar zu Formeln zuspitzen lassen. Doch sei dies für jetzt dahingestellt. Ein ursprünglichstes Mittel der Kennzeichnung dieser großen und weitverzweigten Entwicklungsabschnitte wird auch bei Wahrnehmung aller dieser

Formelmöglichkeiten nicht vernachlässigt werden dürfen: die Zusammenfassung aller Grenzmerkmale der Einzelentwicklungen.[1] Denn immer nur aus einem Zusammenwirken von Einseitigkeit und Vielseitigkeit, von helle Lichter setzender und gleichmäßig Hell und Dunkel verteilender Farbengebung wird dem Kern der Dinge beizukommen sein. —

Jeder begrifflichen, jeder bauenden Wissenschaft ist ihrem Wesen nach der Wunsch eingeboren, nicht allein ihre letzten, nein, alle ihre Ergebnisse zu formelhafter Vereinfachung und Verkürzung zuzuspitzen. Deshalb wird eine letzte Aufgabe der Geschichtslehre sein müssen, in einem Mikrokosmus von Regeln noch einmal alle die Beobachtungen wiederholten Geschehens zusammenzufassen, die zu machen ihr überhaupt verstattet ist. Sie wird zu geschichtlichen Gesetzen vordringen müssen.

Die Frage, ob es erlaubt sei, die Wiederholtheiten des geschichtlichen Geschehens dann Gesetz zu nennen, wenn ihre Ausnahmslosigkeit erwiesen oder mit einem gewissen Maß von Berechtigung vermutet werden kann, soll hier nicht von neuem erörtert werden. Sie soll, da ein großer Forscher, wie Schmoller, der zwei weite Wissensgebiete übersieht und beherrscht und dazu, ursprünglich ganz Empiriker, jahrzehntelang gegen die Gesetzesauffassung der älteren Volkswirtschaftslehre gefochten hat, sich für die Gesetzmäßigkeit ausspricht,[2] und da einige der Ersten unter den Denkern unserer Tage, wie Dilthey und Wundt, sich teils in analogen, teils in gleichen Fällen für den Gesetzesrang dieser Entwicklungsregeln ausgesprochen haben, als entschieden, im bejahenden Sinne entschieden angenommen werden. Der strittige Punkt betrifft ohnehin eher den Namen, als das Wesen der Sache, wenn auch ganz gewiß die herkömmliche Meinung irrt, die zwischen Geistes- und Naturwissenschaften die für das Gesetz entscheidende Grenze ziehen will.

Es ist eine Auffassung möglich, die ganz einfache Vorgänge, womöglich nur die aus einer oder wenigen Ursachen und einer oder wenigen Wirkungen bestehenden Vorgänge unter das Gesetz ziehen will: Vorgänge, wie die, mit denen die Physik und die Chemie zu schaffen haben. Sie lehnt aber ab, so zusammengesetzte Vorgänge, wie die Entwicklungsverläufe, die etwa Biologie, Physiologie, Geologie, Sternkunde und Geschichte

---

[1] Ein vorläufiger Versuch dieser Art steht in dem Buche: Die Völker ewiger Urzeit I (1907) 76—78. — [2] Schmoller, Jahrbuch f. Gesetzgebung XXIX (1906) 739 ff., dazu Schmoller, Allgemeine Volkswirtschaftslehre II ($^{1-6}$ 1904) 1124 ff.

behandeln, auch dann dieser Ehrenbezeichnung für wert zu halten, wenn die Regelhaftigkeit erwiesen ist. Hierzu ist zu bemerken, daß man an der Zusammenstellung einiger Zweige der Naturwissenschaft mit der Geschichte nicht Anstoß nehmen darf, denn da sie alle Entwicklungsvorgänge beobachten, im Grunde also geschichtlicher Art sind, so stehen sie insofern der Geschichte näher, als der Physik und Chemie und einer exaktesten Seelenkunde, die immer nur mit scharfumgrenzten Einzelvorgängen sich zu schaffen machen. Die andere Auffassung aber setzt Verlaufsbeobachtungen an Wert den Einzelbeobachtungen gleich und sieht in der Zusammengesetztheit und Undurchdringlichkeit dieser Verläufe kein Hindernis, ihre Gesetzmäßigkeit dann zu behaupten, wenn sie sie regelmäßig wiederholt findet. Und sie wird zwischen der Entwicklungsgeschichte eines Sonnensystems und der eines Staatensystems vielleicht nicht einmal allzugroße Unterschiede in Hinsicht auf die Vielfachheit der sie zusammensetzenden wirkenden Teile mutmaßen, über die im übrigen Bestimmtes, Zahlenmäßiges auszusagen in beiden Fällen gleich mißlich ist.

So mag die Grenzlinie, die hier zu legen ist, weit eher durch die Reiche der Natur- und der Geisteswissenschaften hindurch, als zwischen ihnen hergehen. Entscheidend bleibt für die Frage, ob Gesetz oder nicht, nur der Begriff des Gesetzes selbst Und in ihm ist durchaus nicht die Forderung der Unzusammengesetztheit, der Unteilbarkeit der unter das Gesetz gestellten Vorgänge enthalten. Er fordert immer nur die Notwendigkeit des Geschehens, genauer gesagt, die Ausnahmslosigkeit des Bishergeschehenseins.

Sucht man aber im allgemeinen festzustellen, welche Gruppen geschichtlicher Vorgänge denn unter das Gesetz fallen sollen, so ergibt sich sogleich, wie notwendig es ist, der nahen Verwandtschaft von Regelhaftigkeit und Gesetzmäßigkeit eingedenk zu sein. Alle die auffälligsten Besonderheiten und Einzigkeiten, die eine vergleichende Geschichte und eine auf ihr ruhende Geschichtslehre nicht nur nicht verwischen, sondern vielmehr erst recht deutlich hervorheben werden, weit deutlicher, weit sicherer als jede beschreibende und betont individualistische Geschichtsauffassung, die Besonderheiten der Volkstümer, Rassen, Zeiten, die Einzigkeiten gewisser größter Handlungen, gewisser größter Menschen, sie scheiden schnell aus dem Bereich der Gesetzmäßigkeit. Nicht als ob nicht tausend gleichsam durch sie hindurchleitende Entwicklungsströme vorhanden wären, an deren Gesetzmäßigkeit nicht zu zweifeln ist, nicht, als ob nicht

noch Michelangelo, Shakespeare und Goethe in sehr wichtigen Teilen ihres Schaffens, ihres Wesens unter die mannigfachsten Gesetze der Entwicklung fielen, aber es bleibt ein Gewaltiges als ihr Rest, der in nichts anderem aufgeht. Kein Zweifel, auch dieser Rest steht nicht außerhalb des Gesetzes: aber die Erkenntnis der in diesem höchsten Kreise gültigen Regeln ist deshalb so schwer und vielleicht für immer unzugänglich, weil die Zahl der Fälle, die unter sie gehören, so gering, so oft nur eins ist: keine Regel aber läßt sich auf einen Fall aufbauen. Und schon bei den Männern der zweiten Reihe wird jener Rest kleiner und immer kleiner, ihre Besonderheiten werden immer unwichtiger. Denn freilich einzig im mathematischen Sinn ist noch der geringste Tagelöhner, und eben hier liegt der folgenschwerste Trugschluß einer Geschichtsauffassung, die so individualistisch in ihrer Beschreibung vorgeht, daß sie sich noch gegen die allgemeinste Zusammenfassung sträubt und jede kleinste Stadt-, jede Zunftgeschichte für einzigartig erklärt. Es gibt nämlich tausend und aber tausend Formen der Einzigkeit, auf die gar nichts oder so gut wie nichts ankommt, sie sind so subaltern und gleichgültig, daß sie zu übersehen nicht ein Schaden, sondern ein Vorteil, ja, eine Notwendigkeit ist. Sehr viel Grade leiten von dieser untersten bis zu jener obersten Staffel der Leiter aufwärts, und was von der Persönlichkeitsgeschichte gilt, ist von der Sachgeschichte aller Gattungen, wenngleich in ganz verschiedener Bemessung, auszusagen.

Immer wieder stößt man, wie es der hundertfach abgeschatteten Wirklichkeit gegenüber nicht wundernehmen kann, auf ein langsames Ineinanderfließen, ein vielgradig abgestuftes Aufsteigen von Besonderheit zu Gesetzmäßigkeit. Daraus läßt sich eine Grundregel für jede Formung von Geschichtsgesetzen ableiten, der etwa entsprechend, die sich schon für das Verhältnis von Mann und Masse, Genius und Zeit in Geltung fand: es darf nicht eine Gegenüberstellung von Besonderheit und Unregelmäßigkeit hier und Gesetz dort stattfinden, sondern es muß ein Weg aufgesucht werden, der langsam von dem einen zum andern Lager hinüberführt, der auch allen Zwischenstufen zwischen den Endpunkten der Leiter gerecht wird.

Es müßte von den ganzen und halben Einzigkeiten der Geschichte der Ausgang genommen werden. Es müßten dann die Ähnlichkeiten, Gleichläufigkeiten, Gleichheiten aufgesucht werden, die vielleicht nur zwei, dann die mehreren, endlich die vielen Entwicklungen gemeinsam wären. Dann erst, am Schluß einer längeren Bahn, würde das Ziel der wirklichen, ausnahmslos

statthabenden Gesetzmäßigkeit erreicht sein. Und dem Forscher, der bis hierher gelangte, würde nicht erlaubt nur, nein geboten sein, rückwärtsblickend den Maßstab dieser wirklichen Gesetze und ihrer Strenge an jene anderen Regeln mit begrenztem Geltungsbereich zu legen.

Heute soll der vor einigen Jahren gemachte Versuch, eine Anzahl von Entwicklungsgesetzen aufzustellen, nicht erneuert werden. Er war auch damals nicht in dem Gedanken unternommen worden, einer endgültigen Formung vorzugreifen, was gänzlich unstatthaft gewesen wäre, sondern mit der Absicht, durch Vorwegnahme einiger halbwegs sicherer Ergebnisse einer späteren vergleichenden Forschung an wenigen Beispielen nur Art und Möglichkeit solcher Gesetze aufzuzeigen.[1] Nur dies sei erklärt, daß eine Abstufung, die sich auch noch innerhalb der Gesetze wird vornehmen lassen, ganz im selben Sinne wie jene der Regeln wird angelegt werden müssen.

Die Gesetze ersten Grades werden füglich nur die Aufeinanderfolge zweier bestimmter Zustände, richtiger Ereignisgruppen betreffen — etwa, daß auf die Horde stets die in Sonderfamilien zerfallende Siedlerschaft folgen muß, oder daß aus der Vereinigung zweier Horden stets das Doppelgeschlecht und die zweigeteilte Ordnung eines Geschlechtsbaus hervorgehen muß — zweier Ereignisgruppen also, die an eine bestimmte Stufe, ja, an eine bestimmte Entwicklungsstrecke gebunden sind. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß gewisse Aufeinanderfolgen sich in mehreren Stufen wiederholen. Aus dieser Wiederholung müßte ein Schluß gezogen werden auf ein Gesetz etwas höherer Ordnung. Ebenso müßte möglich sein, aus ganzen Gruppen von dem Gesetze ersten Grades allgemeinere Regeln abzulesen: so etwa die immer sich wiederholende Aufeinanderfolge von Zeitaltern vorwiegend wirklichkeitsnaher und vorwiegend wirklichkeitsferner Kunst- und Forschungsweisen, vorwiegend genossenschaftlicher und vorwiegend individualistischer Staats- und Wirtschaftsordnung, und — wenn man die tieferen gesellschaftsseelischen, geistigen und rein seelischen Wurzeln in Betracht zieht, aus denen alle diese Wandlungen Saft und Nahrung ziehen — den entsprechenden Wechsel von Altern, vorwiegenden Gemeinschafts- und vorwiegenden Persönlichkeitsdranges, und von Zeiten engen und weiten Geistes, weicher und harter Seelenbeschaffenheit.

---

[1] So hervorgehoben in der Schrift: Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte (1905) 107, 123.

Man erhebe hier nicht den Einwand, das sich derlei Hoffnungen allzu weit von den Gegebenheiten oder wenigstens dem augenblicklich vorhandenen Bedürfnis erfahrungswissenschaftlicher Wissenschaft entfernen. In Wahrheit sind schon hundertmal Gesetzlichkeiten dieser Allgemeinheit und dieses Ranges behauptet worden: Buckles Gesetze z. B., die Droysen mit so viel im besonderen berechtigtem, im allgemeinen so unbegründetem Hohn angriff, gehören etwa hierher. Und wahrlich ist der Zweck dieser Zeilen nicht, solchen leichthin gefundenen und oft noch sorgloser geformten Gesetzen das Wort zu reden, sondern im Gegenteil aufzuzeigen, wie weit und mühevoll der Weg bis zu dem Punkt ist, auf dem man mit einigem Recht diese letzten Formelgebungen der Geschichtslehre wird vornehmen dürfen.

Ja selbst eine Geschichtsauffassung, die dem letzten Ziel des Gesetzes mit der drängendsten Sehnsucht zustrebt, wird sich einen Mangel nicht verbergen dürfen, der jeder, auch der vorsichtigsten und spätesten, Gesetzesformung anhaftet. Das Gesetz muß seinem Wesen nach die Vorgänge oder Verläufe, die es umspannt, vereinfachen, d. h. es ist gezwungen, auf einige Fäden aus dem Geflecht allein das Augenmerk zu richten, die anderen aber ganz oder fast ganz zu vernachlässigen. Gelingt es also nicht, einem Vorgang, einem Verlauf von sehr viel verschiedenen Seiten beizukommen und jedem Hauptsatz eines Gesetzes noch eine Anzahl von Hilfs- und Unterformeln beizugeben — und es ist anzunehmen, daß dies immer erst sehr spät, wenn überhaupt geschieht — so ist durchaus notwendig, neben die allzu einseitigen, allzu bruchstückhaften letzten Formelgebungen eine Geschichtslehre zu stellen, die das Wesen der Entwicklungen nach allen Seiten hin und in seiner Bedingtheit, Verflochtenheit und Zusammengesetztheit erkennen läßt. Niemals wird eine noch so ausgebildete und noch so gegliederte Schlachtordnung von Gesetzen der Geschichte die Entwicklungslehre als Ganzes verdrängen dürfen, so wenig wie eine Entwicklungslehre als Ersatz für eine erzählende Darstellung der Weltgeschichte gelten dürfte. Nur durch ein Nebeneinander der verschiedenen Erkenntnisformen wird das Ziel der geschichtlichen Wissenschaft zu erreichen sein.

In einem ähnlichen Sinn wird endlich das Gesamtverfahren der Geschichtslehre vor einseitiger Übertreibung eines ihrer allgemeinsten Forschungsgrundsätze zu behüten sein. Die Voraussetzung aller bisherigen Darlegungen war, daß die geschichtliche Entwicklungslehre sich aufbauen müsse auf der Gesamtheit einer erzählenden Weltgeschichte. Und es gibt sehr viele und sehr

gute Gründe, die diese Forderung stützen; nur aus einer Beobachtung, die alle Fälle umfaßt, läßt sich eine Formenlehre, ein Gesetz des Geschehens ableiten, nur eine allgemeine Erfahrung berechtigt zu allgemeinen Sätzen, nur die Sicherheit, alle Arten der Entwicklung zu kennen, läßt ein Urteil über Wichtigkeit und Verbreitung, Ausnahmlosigkeit oder Begrenztheit gewisser Formen des Geschehens zu. Allein einer Ergänzung ist auch diese Richtung auf das Allgemeine, dieser Aufbau der Geschichtslehre auf eine die Gesamtheit der Weltgeschichte umfassende Grundlage bedürftig. Es ist durchaus vonnöten, daß auch ganz begrenzte Einzelgebiete der Forschung im selben Sinne, wie dort das Ganze, auf die Mechanik des Geschehens, auf die Verlaufs- und Verursachungsformen untersucht werden. Die teleskopische Sehweise der vergleichenden weltgeschichtlichen Arbeit muß durch die mikroskopische der Einzelforschung unterstützt werden.

Es wäre Torheit und Frevel zugleich, zu verkennen, daß die entwicklungsgeschichtliche Auffassung bereits zu Winckelmanns, zu Jacob Grimms und wieder zu Jacob Burckhardts Tagen ihre besten Siege noch viel öfter auf Einzelgebieten der Weltgeschichte davongetragen hat, als in ihrem Gesamtbereich oder selbst in großen Teilbezirken. Und doch ist, was hier vorschwebt, noch etwas anderes und sicher erst der Zukunft vorbehalten: eine Einzelforschung nämlich, die sich in jedem Betracht im größten, wie im kleinsten in den Dienst der allgemeinsten weltgeschichtlichen Arbeit, ja der Geschichtslehre selbst stellt, und die dann die Vorzüge beider Arbeitsweisen vereinigen würde. Es wird eine Deutungsweise noch für die letzte geringfügigste Einzeltatsache gefunden werden, die alle Weite der Sichten in die fernsten Zusammenhänge mit aller Wucht der zu tiefst bohrenden Sonderforschung verbindet. Ihre Voraussetzung würde sein, die begrenzte Entwicklung, die sie bearbeitet — das Jahrhundert einer Volks- oder nur einer Sachgeschichte — immer nur als Teilstrecke einer weiteren Reihe zu sehen, einer weiteren Reihe also, die vor- wie rückwärts über sich hinaus wiese, jedes Stück in ihr als Glied einer Kette zu erkennen, ihr eigentümlichstes Amt aber müßte sein: die Art der Verkettung dieser Glieder in dem eigenen Bezirk aufs genaueste und einzelnste zu untersuchen: nicht allein um ihrer selbst willen, sondern weit mehr um der artvertretenden, der typischen Bedeutung willen für alle Geschichte überhaupt. Mit anderen Worten: es müßte mit dem weitverzweigten Fragebogen, den allein vergleichende Weltgeschichte und Geschichtslehre aufzustellen vermögen, auch noch dem entlegensten

Einzelzusammenhang jede Antwort abgelockt werden, die man aus ihm zu pressen vermag. Insbesondere wie die Strömung sich in die Gegenströmung umsetzt, wie eine Verfassung, eine Glaubens-, eine Denk-, eine Kunstform in ihr Gegenteil umschlagen, kurz, wie sich das Neue in heftigem Stoß oder in langsamem, unmerklichem Wachsen an die Stelle des Alten setzt, das ist im beschränkten Bezirk vielleicht gar sicherer zu erkennen, als in allen Weiten der Weltgeschichte.

Und hier ist es, wo zum andernmal unverkennbar deutlich wird, daß die fernsten wie die nächsten Ziele unserer Wissenschaft nur durch die innigste Verbindung zwischen allgemeiner, vergleichender, zuletzt gesetzmäßiger Forschung hier und bohrerischster Einzelarbeit dort erreicht werden können. Die wenigen, die heute gegen die laute oder stille Mißbilligung eines ganzen Gelehrtengeschlechtes allgemeine Forschungen zu unternehmen wagen, bedürfen dieser Mahnung nicht: keiner von ihnen denkt heut daran, Hegels oder auch nur Buckles Wege einzuschlagen, jeder ist davon überzeugt, daß neun Zehntel aller gelehrten Arbeit der Einzelforschung gelten müssen; jeder weiß, daß auch das letzte Zehntel, eben ihre allgemeine Forschung, nur durch Ausnützung, durch dankbare und getreue Ausnützung der von den Einzelforschern geschaffenen Grundlagen entstehen kann, und daß es ohne sie eitel Hirnspiel und Literatengerede sein würde. Aber die Männer der Einzelforschung mit wenigen schönen Ausnahmen sehen nicht oder wollen nicht sehen, daß auch ihre Arbeit niemals Störung, sondern nur Anregung, Befruchtung, Bereicherung erfahren kann von allgemeiner Geschichtsforschung und Geschichtslehre, ja, daß sie dieser Hilfe notwendig bedarf, um das eigenste Werk recht zu tun. Man hat einmal mit allem Recht gesagt, es gibt gar keine Beschreibungen, die ohne Vergleichung recht angestellt werden. Eben die Zahl der Wege in die Tiefe der Besonderheit, der Einzelheit, der Gründlichkeit ist so groß, daß hier auch der unterrichtetste Sonderforscher der wegweisenden Hand dessen bedarf, der ihm freilich nur Fragen vorlegen kann — Fragen aber, die an anderen, jenem unbekannten Stoffen gewonnen, durch die besondere Übung vergleichender Arbeitsweise geformt und aufgehellt, zugleich ebensoviel Streiflichter ins Dunkel bedeuten.

Vielleicht ist die Zeit nicht mehr allzu fern, da die bebeschreibende Erforschung der Einzeltatsachen nie mehr als Zweck nur noch als Mittel geschichtlicher Wissenschaft angesehen wird. Dann werden beschreibende und entwickelnde, allgemeine und Sonderforschung nicht in Zwietracht, sondern

vereint sich auf das eine ihnen allen gemeinsame Ziel richten: auf das letzte und tiefste Rätsel unserer Wissenschaft: auf das Geheimnis des Werdens, des Werdens der neuen Vorstellungen und der neuen Handlungen der Menschen, der Völker, der Zeiten. Dann wird Amt und Sendung der Geschichtslehre sein, diesen Schatz letzter Erkenntnis nicht ohne, sondern für jene zu verwalten. Nicht fürchten, vielmehr erwarten, fast hoffen sollen wir, daß diesem innersten Heiligtume nicht unserer Wissenschaft nur, nein der Menschheit selbst die zagen Schritte, die scheuen Blicke der vorwärts Dringenden sich wohl nahen, aber daß sie es nie betreten, seinen Schleier nie ganz lüften werden. Denn nie wird, nie soll auf der Fahrt nach der Wahrheit sich unser hungerndes Suchen in sattes Finden wandeln.

DER ENGELSTAAT.

ZUR MITTELALTERLICHEN ANSCHAUUNG VOM STAATE.

(BIS AUF THOMAS VON AQUINO.)

Von BERTHOLD VALLENTIN.

§ 1

EINLEITUNG.

Behandlung gesellschaftswissenschaftlicher Probleme im Mittelalter. Gesellschaftswissenschaftliche Vorstellungen als Teil und im Gewande theologischer Lehren.

Den mittelalterlichen Menschen schließt enger als der vermeintliche Mangel zureichender Erkenntnis- und Ausdrucksmittel der unbeirrbare Ring seiner Ordnungen ein. So tief herab durch alle Schichtungen der Gesellschaft hangt dieser Geist, daß er noch das Leben des einzelnen anrührt und seine Gesetze und Gliederungen in dasselbe hineinträgt. Der Geist, der die Zweiheit der Gewalten in einer Hand versammelt, ihre Ausübung aber verteilt, das eine Schwert dem weltlichen Arm leiht,[1] derselbe Geist übt seine Herrschaft am Einzelleben: ordnet den Körper unter die Botmäßigkeit der Seele und läßt ihn seine Rechte nur zu Lehn der Seele genießen.[2] Dieser Geist, dem jedes Gebild zugleich einheitlich, zugleich gegliedert erscheint, zugleich Eigenwesen, zugleich Teil eines Fremden,[3] greift so auch den Menschen als Ganzes an und hält ihn in seinen sich schneidenden Ordnungen fest, die immer wieder einem höheren Kreise eingebettet, zuletzt „dem in Gott selbst gegebenen Menschheitsverband" einruhen, von dem sie selber

[1] Gierke, Genossensch. R. III, S. 517—33. — [2] Aegidius Romanus, de ecclesiastica potestate, Prooem. 7. cap. cit. bei Kraus, Aeg. v. Rom, in Österr. Vierteljahrschr. f. kath. Th. I, 12, dazu Scholz, Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen u. Bonifaz VIII. i. Kirchenrechtl. Abhdlgn. Heft 6/8, 48, 59, 161. — [3] Gierke a. a. O. 514.

nur ein getreues Abbild sind.[1] Dieser Geist, wie viel mehr er als der späterer Epochen (z. B. der Aufklärungszeit) den einzelnen in seinem eigenen Bestande anerkennt,[2] hat ihn doch fester und sicherer als alle früheren und späteren Zeiten von einer Auswirkung seiner Persönlichkeit zu eigenen Zwecken ferngehalten, die Sicht auf Möglichkeiten der Entfaltung und Gestaltung seines Lebens abgeschnitten. Immer traf, wie persönlich in ihrem Gehalt, Tat oder Blick in den Kreis einer Ordnung. Daraus und nicht aus dem Mangel an Erkenntnis- oder Ausdrucksmitteln, wie v. Mohl meint,[3] ist es zu erklären, wenn das Mittelalter ihm keine Schrift aufzuweisen scheint, die über den Bestand des jeweiligen politischen Wesens hinaus den Blick zu möglichen Gestaltungen des Gemeinschaftslebens lenkt, den Versuch einer Utopie, wie sie die Renaissance und auch das Altertum kannte, wagt.

Was überhaupt an zusammenhängenden Erörterungen des Staatswesens zu verzeichnen ist, außerhalb des Rahmens rein accidenteller Streitschriften, das tritt als akademische, jeden Bezug zu irgendwelcher Tatsächlichkeit vermeidende Ausspinnung von, meist antiken, Theoremen auf[4] und ist durchaus frei von eigentlich politischen Gesichtspunkten;[5] oder aber — und damit öffnet sich der Rahmen jener Streitschriften-Literatur — es orientiert sich an den gerade hervortretenden Bedürfnissen des Kreises gesellschaftlicher Ordnungen, dem es entspringt: wie alle jene den Streit der zwei Schwerter betreffenden Publikationen.

Darüber hinaus gibt es dann allerdings noch — öfter gelegentlich als gerade mit besonderer Betonung des Gegenstandes — Ausführungen gesellschaftswissenschaftlichen Charakters, die ohne besonders zeitpolitisch bedingt zu sein, den allgemeinen politischen Zustand derart betreffen, daß in ihnen doch ein näherer Bezug zur Wirklichkeit aufscheint. Ausführungen dieser Art pflegen sich auch dem Kreise der gegebenen Ordnungen eng einzugliedern und treten an seinen verschiedenen Stellen, und gerade an solchen, die nicht das Staatswesen betreffen, als Zeugnisse des einheitlichen Geistes auf, der das ganze mittelalterliche Weltgebäude durchdringt und Sitte und Recht und Religion und Staat vom selben Quelle speist.[6] Sie stellen sich

[1] Gierke a. a. O., 512. — [2] Vgl. u. a. Girald. Cambr., Symbol. Elect. ed. Warner. London 1891. Bd. 8. LVIII. — [3] Gesch. u. Litt. der Staatswissensch. I, 178. — [4] Riezler, literar. Widersacher der Päpste, S. 131, vgl. a. Gierke a. a. O., 512. — [5] Poole, Illustrations of the history of medieval thougt. London 1884, 233f. — [6] cf. Gierke ibid.

dann teils als Analogien oder Exemplifikationen, mit welchen irgendeine Lehre irgendeiner Disziplin gestützt wird,[1] dar, teils auch als merkwürdige unmittelbare Einbeziehungen in irgendeine ihnen fremde Ordnung — unter scholastischer Überspringung logischer Kategorieenscheidung.

In dieser Weise sind dem großen theologischen Lehrgebäude, das das Mittelalter auf den Fundamenten der Patristik mit Bausteinen aus der antiken und jüdisch-arabischen Philosophie aufgerichtet hat, größere und kleinere Partieen gesellschaftswissenschaftlichen Charakters eingefügt. Dieser Charakter liegt nicht immer offen zutage; wo analoge Verhältnisse irdischen Lebens denen des himmlischen an die Seite gestellt sind, fehlt oft der besondere Hinweis darauf; oft auch fehlt selbst das Bewußtsein der Analogie, und nur die allgemeine, geistige und körperliche Bezirke gleichmäßig durchdringende Gliederung läßt in theologischen Ordnungen zugleich staatliche aufscheinen. Immerhin umschließt die mittelalterliche Theologie auf diese Weise die Darstellung staatenähnlichen Lebens.

§ 2

Die Engelsordnungen als Gegenstand gesellschaftswissenschaftlicher Anschauung. Feststellung ihres Bestandes.

Abgesehen von dem großen Bau der sichtbaren Kirche, der, auf Grund der gegebenen Verhältnisse dargestellt, nur an einzelnen Stellen (Zwei-Schwerter-Lehre) den Boden staatswissenschaftlicher Theorien berührt, entwirft die Theologie ganz freie, an keine irdische Bedingung geknüpfte Pläne zu Staatsgebilden, die eine ferne Verwandtschaft mit den „Utopien“ späterer Zeit wohl erkennen lassen, deutlich aber durch Ursprung und Ziel von diesen eudämonistischen Versuchen abgetrennt sind.

Der Ursprung dieser Pläne nämlich ist rein theologischer Natur. Sie werden entworfen zum Zweck der Darstellung himmlischer Ordnungen, und ihr Ziel ist, wenn auch nicht ausschließlich, so doch in der Hauptsache, gleichfalls theologischen Charakters: eben jene Einhelligkeit des gesamten Weltgebäudes, „den in Gott selbst gegebenen einheitlichen Menschheitsverband“

---

[1] Über gesellschaftswissenschaftliche Ausdeutungen des Tierreichs vgl. Ysengrimus, herausgeg. von Ernst Voigt, Halle 1884, Einleitung LXXVIII, XCI, XCII.

darzustellen. Dieses Ziel aber bringt es mit sich, daß die Darstellung himmlischer Ordnungen fast immer — sei es bewußt, sei es unbewußt — ein Abbild irdischer Beziehungen in sich trägt, ganz besonders da, wo weder Schrift noch Überlieferung den Verfassern hinlänglich Material zur Ausführung und Ausfüllung ihres Bauwerks gaben, und der Blick in irdischen Verhältnissen notwendig die Ergänzung suchte.

Dies ist in ganz besonderer Weise bei der Darstellung jener himmlischen Ordnung der Fall, die von Anfang an — auf Grund der heiligen Schriften — eine staatenähnliche Gliederung, Reihenfolge und Rangordnung, zu erfordern schien: bei der Darstellung des Engelsverbandes. Hier haben schon die frühen Exegeten gegenüber der großen und in den Schriften selbst unter verschiedenen Bezeichnungen auftretenden Anzahl der Einzelwesen den Beruf gefühlt, in Schichten zu teilen, indem sie dabei sich teils von anscheinend in der Bibel selbst enthaltenen, teils von rein spekulativen Argumenten leiten ließen. Bis in das spätere Mittelalter aber blieb diese Darstellung fast immer oberflächliche Einteilung; erst nach und nach wurde den einzelnen Stufen ein bestimmterer Charakter, spät erst erfüllendes Leben zugeteilt. Erst von dem Standpunkte her, den die Behandlung des Engelsverbandes durch Wilhelm von Auvergne in seinem Werke De Universo (1231—1236)[1] behauptet, läßt sich mit einigem Rechte dieser Verband als ein Staat in dem Sinne ansprechen, daß er in einem — allgemein gesehenen — irdischen Staatswesen sein Abbild und dieses — sei es auch nur rein theologisch gesehen — in ihm sein Vorbild finde.

Den Engelsverband, den wir danach vorwegnehmend als Engelsstaat bezeichnen zu dürfen glauben, ohne damit einen Irrtum zu erwecken, ließen die Väter, anschließend an die heiligen Schriften,[2] von einer Unzahl von Einzelwesen erfüllt sein. Eine bestimmte Zahl, sei sie auch noch so ungeheuer, anzugeben, widerstand ihnen. Nur einige unter ihnen glaubten die Anzahl der Engel zu der der Menschen in ein bestimmtes Verhältnis setzen zu sollen. Die allegorische Ausdeutung von Matth. 18, 12, Luc. 15, 4 führte dazu, unter den 99 nicht verirrten Schafen die Engel, unter dem einen verirrten aber den Menschen zu verstehen, der berufen sei, durch die Fürsorge des Hirten Christus, jene 99 am Jüngsten Tage zur vollen

---

[1] Schindele, Beitr. z. Methaphys. d. W. v. A. Münch. Diss. 1900, 5 ff. — [2] Deut. 33, 2, Dan. 7, 10, Hiob 25, 3, Hebr. 12, 22, Apoc. 5, 11.

Hundertzahl zu ergänzen.[1] Daraus leitete man dann her, daß die Engel die 99fache Anzahl der Menschen ausmachten.

Dafür, daß die unermeßlichen Engelscharen einer teilenden Ordnung unterständen, schien dem mittelalterlichen Geiste schon der biblische Text sichere Grundlagen anzubieten. Wenn auch einige Väter die verschiedenen Namen, unter denen die Engel in den heiligen Büchern erscheinen, als verschiedene Bezeichnungen derselben Kategorie ansahen,[2] so lenkten den mittelalterlichen Geist, der die Welt seinem neuen Begriffsvermögen untertan zu machen, d. h. zunächst in seine Kategorieen einzuordnen trachtete, die wechselnden Namen, mit denen die Bibel die Engel aufführt, in der Hauptsache dahin, in diesen Namen den Ausdruck innerer Unterscheidung zu sehen.

> Ad quid enim coelestium nomina innotuerint, si ne opinari quidem salva fide aliquid licet de rebus, quarum nomina sunt?[3]

Die Bezeichnungen Seraphim, Cherubim, Sedes (Throni) etc. (Col. 1. 16, Eph. 1, 21) erfüllten sich von ihrer wörtlichen Bedeutung her auf dem Wege theologisch-mystischer Erklärung, auf die unten noch eingegangen werden soll, derart mit Leben, daß sie eine einigermaßen sichere Grundlage für die Einteilung der Engelscharen zu bieten schienen.

> Ordo angelorum dicitur multitudo coelestium spiritualium, qui intra se prae aliis in aliquo dono assimilantur: ut seraphim, qui prae aliis ardent charitate.

Hugo a St. Victor, Sent. II. 5. Migne, Patrol. S. L. 176, p. 85 auf der Grundlage des Gregorius M., den er zitiert:

> In illa summa civitate quisque ordo eius rei nomine censetur, quam in munere plenius accipit.

Man mußte sich nur darüber einig werden, wieviel derart unterschiedener Bezeichnungen man in der Bibel zu sehen glaubte. Denn teils bestanden Zweifel darüber, ob einem Ausdruck überhaupt der Wert einer Artbezeichnung oder nur der eines schmückenden Beiworts zukomme, teils darüber, ob nicht der eine oder andere miteinander synonym sei.[4] Der heilige Augustin

---

[1] Hilar., Comm. in Matth. 18 n. 5. Migne, Patrol., S. L. 9, p. 1020/1. Ambros., Comm. in Luc. 15, 4. Lib. VII. Migne, Patrol., S. L. 15 p. 1756, cfr. Bonav. 2 dist. 9. a 1 q. 5. fund. concl. et ad 1—4. — [2] s. Turmel in Revue d'hist. et litt. rél. IV., p. 217. — [3] Bernh. Clariv. de cons. V. 4. Migne, Patrol., S. L. 182, 792f., folgt genau Gregor M., hom. 34, 10f. Migne, Patrol., S. L. 76, 1251. Guil. Alv., De Univ. II. 2, cap. 114 (p. 965), ähnlich Maimonides Jad Chasaka I, Kap. II, der die spätere Scholastik sehr beeinflußt hat. — [4] Turmel ibid.

verhält sich in dieser Hinsicht ziemlich skeptisch, indem er ausdrücklich ablehnt, darüber Entscheidung zu treffen, ob unter die Angeli auch die Archangeli zu begreifen, ob diese letzteren wieder mit den Virtutes gleichzusetzen seien und was endlich die vier weiteren Namen Sedes, Dominationes, Principatus, Potestates (Coloss. 1, 16.) bedeuteten.[1] Auf diese Weise ließ sich eine sichere Anzahl von Ordnungen natürlich nicht konstituieren. Der heilige Augustin selbst scheint an jener Stelle die vier letztgenannten Klassen als die gesamten Engel umfassend, also dem Ausdruck Angeli untergeordnet anzusehen, womit er wohl die Meinung des Apostels trifft, der hier mit einer jüdischen, im Talmud enthaltenen, Lehre übereinstimmt.[2] Andere wieder lasen aus den heiligen Schriften sieben oder acht oder gar neun bis zehn Klassen heraus oder nahmen eine unbestimmte Zahl von Klassen an.[3] Zu den letzteren gehört auch der heilige Hieronymus,[4] der vermutet, Paulus habe in Eph. 1, 21, einer alten jüdischen Geheimlehre folgend oder in tieferer Erkenntnis der heiligen Schriften das, was in den Büchern Numeri und Regum an irdischen Gewalten (reges, principes, duces, tribuni, centuriones) aufgezeichnet sei, als ein Abbild himmlischer Herrlichkeit erkannt. Hier wäre also schon ganz früh der Begriff des Engelsverbandes als einer staatenähnlichen Ordnung, wenn auch noch nicht ausgeführt, so doch schon vollkommen bewußt angedeutet. In dieser Beziehung wird noch weiter unten auf diese Hieronymus-Stelle einzugehen sein.

Wenn so die Engelsnamen der Bibel zwar den näheren Anlaß und die Grundlage der Klasseneinteilung, nicht aber auch das Material zu ihrer Durchführung boten, so ergab sich das Material hierzu, d. h. zur Feststellung der einzelnen Klassen einmal wieder aus allegorischer und symbolischer Schrifterklärung, andererseits aber aus dem Einstrom neuplatonischer Lehren, der gegen das Ende der patristischen Periode das Schrifttum zu beeinflussen begann.[5] Wie die Kirchenväter die Anzahl der Engel aus dem Gleichnis vom verlorenen und wiedergefundenen Schafe ab-

---

[1] Encheirid., cap. 58. Migne, Patrol., S. L. 40, 259. — [2] Citiert bei Gfrörer, Geschichte des Urchristentums I, 359. — [3] Turmel a. a. O. 217. — Const. Apost. l. 8 c. 12. Chrys. hom. 4. de incompr. Ambros., Comm. in Luc. 15, 4. Lib. VII. — [4] Comm. in Eph. 1, 21. Migne, Patrol., S. L. 26, 491/2. — [5] Preger, Gesch. d. dtsch. Mystik i. M. A. Leipzig 1874 I, 148. Koch, Pseudodionysius Areopagita i. s. Beziehgn. z. Neuplatonism. u. Mysterienwesen. Forschgn. z. christl. Lit. u. Dogm.-Gesch. B. I. H. 2/3, S. 1 ff., 255 ff.; vgl. Langen, Dionys. vom Areopag u. d. Scholastiker in Revue internat. de théologie 8, 207 f. Überweg-Heinze, Grundriß der Gesch. d. Philosophie II, 139 ff.

zulesen versuchten, so glaubte Gregor der Große die sichere Anzahl der Engelsklassen aus dem Gleichnis vom verlorenen und wiedergefundenen Groschen, das jenem anderen angereiht ist (Luc. 15, 8—10) entnehmen zu können. Wie dort unter den 99 nicht verirrten Schafen die Engelsheere, werden hier unter den 9 nicht verlorenen Münzen die Klassen der Engel verstanden, und wieder wie dort ist das verlorene eine Stück der erlöste Mensch, der dereinst berufen ist, die volle Zahl auszufüllen. Freilich scheint auf diese Art der Auslegung nicht ohne Einfluß gewesen zu sein, daß Gregor der Große in der Bibel die Namen neun verschiedener Engelarten zu erkennen glaubte.[1]

Die Meinung Gregors blieb bis in das hohe Mittelalter für das Abendland maßgebend. Sie findet sich bei Isidor von Sevilla[2] und noch ganz spät bei Bernhard.[3]

Wie weit bei dieser Schrifterklärung etwa schon die Bekanntschaft mit Schriften jener andern Gattung, die auf philosophischen Grundlagen zur Feststellung von Engelkategorieen gelangten, mitwirkte, kann hier nicht näher untersucht werden. Jedenfalls steht fest, daß die Hauptschrift dieser Gattung, auf die sogleich näher einzugehen sein wird, des Dionysius Areopagita *Περὶ τῆς Ἱεραρχίας οὐρανίου* dem Gregor bekannt gewesen ist.[4]

Von hier aus, von dieser Schrift des Areopagiten, erst stellt sich die Neunzahl der Klassen als eine innerlich begründete fest und erlangt so für die Schriften der großen Scholastiker, die ganz auf Dionys fußen, Autorität.[5] Diese Begründung entbehrt nun freilich völlig der gesellschaftswissenschaftlichen Färbung, was aber nicht verhindert, daß die auf sie gestützte Feststellung in diesem Sinne ausgedeutet, ausgestaltet wird. Diese Begründung fließt vielmehr, wie oben berührt, aus rein philosophischen Ideen,[6] die hier nur in Kürze wiedergegeben werden sollen. Dionys lehrt, ganz der neuplatonischen Emanationslehre hingegeben,[7] daß das Göttliche nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittelung der Engel zu uns fließe. Aber auch diese werden des Göttlichen nur teilhaft nach der dreigeteilten göttlichen Ordnung: *καθαίρεσθαι—καθαίρειν,*

---

[1] Greg. M., Hom. 34, 6/7. Migne, Patrol., S. L. 76, 1249. — [2] Sentent I, X, 15. Migne, Patr., S. L., 85, 555. — [3] Consid. V. 4, 5. Migne, Patr., S. L., 182, 792. — [4] Ueberweg-Heinze a. a. O., Bd. II, 145. — [5] Langen a. a. O., 207. — [6] Koch, Pseudodionys usw. in Forschungen z. christl. Lit. u. Dogmengeschichte I, 2, 199. — [7] Ebenda 255ff. Preger, a. a. O., 148, 150ff. Turmel a. a. O., 218.

φωτίζεσθαι—φωτίζειν, τελεῖσθαι—τελεσιουργεῖν. Diese drei Stufen aber sind wieder nach dem Modus gestuft,[1] daß in ihnen Erste, Mittlere und Letzte sind, und die Oberen immer Mysten und Handführer der Unteren im Aufstieg zum Göttlichen, so daß auf diese Weise drei obere Ordnungen, die er Hierarchieen nennt, und in jeder dieser wieder drei Ordines entstehen. Auf diese Weise genügt der Areopagit der in der neuplatonischen Schule und in aller Mystik sanktionierten dreifachen Dreiheit.[2] Diese Lehre hat sich in Gestalt der aus der höchsten Intelligenz emanierten neun unteren Intelligenzen, die wechselweise Ursache und Auswirkung voneinander sind, in der arabischen Philosophie erhalten.[3] Durch das Zusammentreffen und Ineinanderdurchdringen pseudodionysischer und arabischer Fortwirkungen und Einflüsse hat sich dann in der späteren Scholastik — vom zwölften Jahrhundert an — diese Neunzahl für die Engelsordnungen auch innerlich befestigt und ihr geistiger Gehalt festgestellt,[4] so daß in der Blütezeit dieser Epoche bei Wilhelm von Auvergne diese Zahl als eine grundlegende derart feststeht, daß er sie nicht nur, wie schon der Areopagit in der kirchlichen, sondern auch in der weltlichen Hierarchie von vornherein ausgedrückt findet, und die Himmelshierarchie ihm nur noch als das notwendige Analogon dieser selbstverständlichen irdischen Ordnungen erscheint.

Damals sind dann auch die Namen der neun Klassen wie folgt: Seraphim, Cherubim, Throni, Dominationes, Principatus, Potestates, Virtutes, Archangeli, Angeli recipiert worden, nicht ohne daß bezüglich ihrer Reihenfolge noch lange Schulstreite bestanden, die erst durch Thomas von Aquino völlig geschlichtet wurden.[5]

Erst in dieser Zeit des verstärkten Eindringens neuplatonischer Lehren durch den Zustrom arabischer Einflüsse[6] hat sich dann auch jene obere Einteilung des Dionys in die drei Hierarchieen durchgesetzt. Während noch Bernhard[7] (1091—1153) nur die neun Engelsklassen kennt, bahnt sich be-

---

[1] De Coelesti Hierarchia c. 3 § 3, 4, § 3 i. f., cfr. Koch a. a. O., 177, 234. — [2] Koch a. a. O., 178 n. 1., cfr. Turmel a. a. O., 220. — [3] Munk, Mélanges de philos. juive et arabe. Paris 1859, 331/2. — [4] Turmel a. a. O., S. 223 u. 3, 4. Im Orient unter dem stärkeren Einfluß pseudodionysischer und arabischer Philosopheme, war diese Entwicklung bereits im achten Jahrhundert abgeschlossen. — [5] Guil. Alv., De Universo II, 2, c. 112, p. 963, col. 2 B. Glosse des Pachymeres zu Pseudodionys. Migne, Patrol., S. Gr. 3, S. 204. Turmel a. a. O., 223/4. — [6] Ueberweg-Heinze a. a. O. Munk a. a. O., S. 330ff. Schindele a. a. O., 64 n. 2. — [7] De Consid. V, 4, 5.

reits unter dem ihm gleichzeitigen Hugo von Sanct Victor (1096—1141) die Zusammenfassung der neun Klassen in drei Hierarchieen an; freilich noch nicht mit ausdrücklicher Bezeichnung der drei oberen Ordnungen; aber doch tatsächlich durchgeführt, indem sich ihm die Dreiteilung der neun Engelsklassen als ein willkommenes Abbild der in der ganzen Welt vorherrschenden Trinität darstellt.

> Et inveniuntur in istis ordinibus tria terna esse, et in unoquoque tres ordines, ut Trinitatis similitudo in eis præ aliis creaturis impressa videatur. Sent. II. 5. i. i. Migne, Patrol. S. L. 176, 85.

So findet sich diese Teilung auch noch in dem zusammenfassenden Sentenzenwerke des Petrus Lombardus († 1164) wieder, der seinerseits das Vorwalten der Trinität auch als die innere Grundlage der dionysischen Einteilung bezeichnet.[1]

Gegen Ende des zwölften Jahrhunderts ist dann auch die obere Einteilung in drei Hierarchien völlig durchgedrungen, und im dreizehnten Jahrhundert werden ihr bereits gründliche Studien gewidmet.[2]

§ 3

Der gesellschaftsmäßige Gehalt des Begriffs Engelshierarchie.

Wenn die von Pseudodionys unternommene Einteilung in Hierarchieen, wie sie dem kirchlichen Leben entnommen[3] und von ihm selbst auch auf die kirchliche Ordnung angewandt wurde, auf den ersten Blick einen theokratischen, verfassungsmäßigen Charakter zu haben scheint, so kann dies doch nur von dem äußeren Schema der Einteilung gelten. Die innere Motivation der Teilung bleibt, wie oben angedeutet wurde, gesellschaftsmäßiger Ausführung fern und ruht auf theologisch-philosophischem Grunde. So enthält auch die Konstruktion des Begriffs Hierarchie, soweit äußere Ordnungsprinzipien in Betracht kommen, wohl Ausdrücke theokratischen Einschlags, der innere Kern aber ist ganz von contemplativ-mystischem Geiste genährt.

---

[1] Sent. II. dist 9, 1. Migne, Patrol. S. L. 192, 669. Daher irrt Langen a. a. O. 204, wenn er die dionysische Dreiteilung erst durch Thomas von Aquino der Scholastik vermittelt werden läßt. — [2] Albertus M., Sent. II., 9. Thomas von Aquino, Summa theol. I, Q. 108. cf. Turmel a. a. O. 222. — [3] Dion. Areop., De C. H. 1, § 3. i. i. Migne, Patrol. S. G. 3, 122.

Οὐκοῦν ὁ λέγων ἱεραρχίαν ἱεράν τινα καθόλου διακόσμησιν δηλοῖ, εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὡραιότητος ἐν τάξεσι καὶ ἐπιστήμαις ἱεραρχικαῖς, τὰ τῆς οἰκείας ἐλλάμψεως ἱερουργοῦσαν μυστήρια, καὶ πρὸς τήν οἰκείαν ἀρχὴν ὡς θέμιτον ἀφομοιουμένην.

Dion. Areop., De Cael. Hier. cap. 3 § 2 B.; vgl. auch Cap. 7 § 1 Bff., § 2 A. Migne, Patrol. S. G. 3, 166, 206.

In der dem dreizehnten Jahrhundert angehörigen Glosse freilich kommt das äußere, das staatliche Ordnungsprinzip stärker zum Ausdruck: Pachymeres zu cap. 1. Migne, Patr. S. G. 3, 127, 133/5.

Diese Durchdringung geistiger Gehalte mit oft mehr schematischen als systematischen Anordnungselementen ist für die beginnende Scholastik, die ja ganz auf dem Areopagiten fußt, bezeichnend und darf nicht dazu verführen, in der gewillkürten Paarung innere Zusammenhänge aufzusuchen. Neben einer ferndeutenden Mystik, die der Verknüpfung so heterogener Elemente, wie philosophischer Spekulationen mit gewachsenen staatlichen Rangteilungen leicht entspringt, dürfen dabei noch allenfalls bizarre ästhetische Reize, nicht aber irgendwelche Ergebnisse, seien es auch nur ordnende, wissenschaftlicher Natur erwartet werden.

Freilich dazu trug die Übertragung des Begriffes Hierarchia, der bei Dionys ebensowohl die Gesamtheit als eine der drei Hauptabteilungen bezeichnet und im folgenden immer in ersterem Sinne gebraucht werden wird, auf den Verband der Engel doch bei, daß in den mittelalterlichen Geistern sich die Vorstellung von diesem Verbande als einem gesellschaftsmäßigen, einem irgendwie politisch geordneten befestigte. In dem Begriffe Hierarchie gewann das Bild einer stadtstaatmäßig geordneten Gemeinschaft der Engel, wie es die Schriften des Urchristentums und der Kirchenväter ganz allgemein andeuteten, eine bestimmtere, wenn auch etwas andere Färbung, insofern das Prinzip der Ordnung innerhalb der Gemeinschaft, das eigentlich gemeinschaftbildende stärker betont wurde.

Ἄγγελοι ἐπουράνιοι, πολιτευόμενοι ἐν Ἰηρουσαλὴμ τῇ ἄνω τῇ ἐν οὐρανοῖς Hippolytus II, Phil. VI. 34, p. 192 ff.

Quomodo autem se habeat laetissima illa et superna societas, quae ibi sint differentiae praepositurarum — — — — — (in einzelnen Mss.: personarum.)

Universam ipsam coelestem societatem

Augustin, Encheirid. 58. Migne, Patrol. S. L. 40, 259.

In illa sancta civitate.

Greg. Magn., hom. 34. 8. Migne, Patrol. S. L. 76, 1250.

coelestium civium
ibid. p. 1255.

aber bei Bernhard schon:

et primo quidem cives esse spiritus illic potentes gloriosos beatos, distinctos in personas, dispositos in dignitates, ab initio stantes in ordine suo

De consid. V. 4. i. i. Migne, Patrol. S. L. 182, 791.

Wilhelm von Auvergne hat dann den Hierarchiebegriff als solchen herausgestellt, in ihm unter Zuhilfenahme irdischer sacraler aber auch profaner Ordnungen den gesellschaftlichen Gehalt stark herausgetrieben. Dieser stellt sich nun aber an sich weniger als ein staatenähnlicher — wie man nach den früheren Bezeichnungen vermuten sollte — denn als ein standesmäßiger dar. Nicht die gesamte „Civitas" lebt in ihm, sondern nur ein „Ordo". Es muß freilich hier sogleich bemerkt werden, daß in dem Hierarchiebegriff die gesellschaftsmäßige Anschauung Wilhelms vom Engelsstaate nicht ihren endgültigen Ausdruck erfahren hat. War er durch die dionysische Tradition zunächst darauf geführt, diesen Begriff, als den die Engelsscharen innerlich ordnenden, zu urgieren, so hat er sich bei der Betrachtung der nach ihm gegliederten Ordnungen selbst nur zu bald wieder von ihm entfernt. Hier — bei der Darstellung der Ordnungen im einzelnen — hat er nicht nur sie selbst, sondern auch ihr Gesamtbild in der Vorstellung eines völligen Staatswesens, nicht nur eines Ordo, begriffen und durchgeführt. Darauf wird weiter unten einzugehen sein. Es sei nur erlaubt, schon an dieser Stelle zu bemerken, daß noch eine weitere gesellschaftsmäßige Vorstellung mit dem Engelsverbande verknüpft wird: die eines weltlichen Hofstaats. Und es sei auch erlaubt, darauf hinzuweisen, wie keine dieser verschiedenen Vorstellungen von der andern reinlich geschieden bleibt, vielmehr bald mit dieser, bald mit jener verquickt wird, wie ja auch im Staatsleben des Mittelalters selbst Staat, Stand, Königshof sich ohne ganz sichere Grenzen durcheinanderschoben.[1]

Zunächst aber müssen dem Hierarchiebegriff, weil er das prinzipielle Ordnungselement des Engelsverbandes für Wilhelm darstellt, noch einige Erörterungen gewidmet werden. Die Hierarchie wird von ihm — im Anschluß an Dionys — als „Ordo" bezeichnet. Welchen besonderen gesellschaftlichen Begriff er mit dieser Bezeichnung verbindet, wird nicht völlig klar. Nur

---

[1] Sander, Feudalstaat und bürgerl. Verfassung. Berlin 1906. 11 ff. bsdrs. 12/13.

so viel erhellt, daß er darunter eine irgendwie geordnete Genossenschaft begreift, und zwar im besonderen eine kirchliche. Welche engere Umgrenzung aber dieser zu geben ist, dafür bietet er wenig Anhalt. Er müht sich zwar, diese näher zu bestimmen, indem er den Gehalt des Begriffes „Ordo“ klarzustellen versucht. Aber dies wird ihm dadurch erschwert, daß der „Ordo“, wie er die Hierarchie als Ganzes bezeichnet, auch ihre einzelnen Glieder ausdrückt. Diese Schwierigkeit ist keine zufällige, das Bemühen, sie zu lösen, kein bloß terminologisches. Es handelt sich hier vielmehr um die geistige Bewältigung: Erfassung und Einordnung der Erscheinungs- und Vorstellungswelt überhaupt. Zwar hat das Mittelalter mit seinem auf ein Ziel hin systematisierenden Geiste, den wir eingangs berührten, Ordnungen über Ordnungen gehäuft. Aber noch ist ihr Verhältnis zueinander nicht festgestellt. Eine Ordnung steht gegenüber und in der anderen als ein lediglich und gleichmäßig Abschließendes; jedes Anderssein ist ein gleichwertig Scheidendes. Noch sind die Differenzen, die Stufungen in den Ordnungs*prinzipien* nicht aufgedeckt. Stand und Standesklasse sind noch nicht im sicheren Verhältnisse von Ober- und Unterglied. Der Stand der Milites steht noch so neben dem der Clerici, wie innerhalb der Milites: Duces, Marchiones, Comites, innerhalb der Clerici: Saeculares und Claustrales. Keine schnelle Vorstellung, kein sicherer Terminus bedient Co- und Subordination. Daher bedarf es der langen Erörterung über den „Ordo“ als Bezeichnung des ganzen Verbandes gegenüber den neun ihm nachgeordneten Ordines. Aber trotz dieser Erörterung entsteht kein sicheres Bild vom „Ordo“ als zusammenfassendem Oberbegriff. Eine feste Stelle in gesellschaftlicher Schichtung ergibt sich nicht, wenn auch irdische Ordnungen zum Vergleich herangezogen werden. Denn bald wird er den Milites und Clerici parallel geordnet, bald wieder unterhalb der Clerici den Monachi, Canonici, Templarii. Wo dem mittelalterlichen Menschen überhaupt irgendwelche Ober- und Unterordnungen sich wiederholen, setzt er sie gleich, ob nun auch die eine Oberordnung sich als Unterordnung der andern Oberordnung erweist. Er ringt mit der Verbegrifflichung des Einzelnen. Nach und nach erst spannt er das gesamte Weltgebäude in seinen Plan. So kann er das eine Mal den Engelsordo dem der Clerici an die Seite setzen, wo dann die Engelsklassen Welt- und Klostergeistlichen entsprechen würden, und wieder auch dem der Klostergeistlichen, Templer, Kanoniker selbst, wo dann die Engelsklassen mit den Amtsstufen innerhalb

dieser Verbände gleichzusetzen wären. Als Wertvolles und Sicheres bleibt ihm nur die Vergegenständlichung eines Stufenverhältnisses innerhalb einer Gemeinschaft, von der er sich ein undeutliches Bild in der Richtung einer kirchlichen Genossenschaft macht.[1] Daß ihm zunächst ganz allgemein eine solche vorschweben mußte, ist aus vielen Gründen erklärlich. Neben dem Umstande, daß Wilhelm von Auvergne selbst Bischof, daß die geistliche Hierarchie die glänzendst geordnete war, der Engelsverband zu ihr die nächste innere Beziehung hatte, wies darauf der Begriff Hierarchie und die schon früh der kirchlichen Hierarchie zugeschriebene Nachbildung nach himmlischem Vorbilde hin.[2]

Pseudodionys hatte überhaupt für beide einen einheitlichen Hierarchiebegriff gesetzt, den er noch auf die Gottheit selbst ausgedehnt und dann dreigeteilt hatte: als hierarchia divina, angelica, ecclesiastica. In dieser mystisch durchstrahlten Systematisierung hatte er die Hierarchia angelica dahin definiert:

Ἔστι μὲν ἱεραρχία — τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη — — —

Coel. Hier., cap. 3 § 1 i. i. Migne, a. a. O., 164.

Diese Definition kehrt dann allgemein bei den Meistern der hohen Scholastik wieder. Bei Wilhelm von Auvergne findet sie sich[3] und bei Bonaventura auch. Wilhelm aber gibt der Dreiteilung *τάξις καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια* eine systematisierende Auslegung, die deutlich das Analogon der kirchlichen Hierarchie verrät. Aus dem „divinitus aggregata et ordinata societas et scientia et actio" macht er eine scientialiter et officialiter geordnete societas, erhebt scientia und officium zu Abstufungsgründen innerhalb der Engelshierarchie, damit den Gedanken an die Abstufung der kirchlichen Hierarchie nach ordo und jurisdictio wachrufend.

Bonaventura aber sagt — gelegentlich der Darlegung der pseudodionysischen Definition der kirchlichen Hierarchie, die er dahin wiedergibt: „Hierarchia est rerum sacrarum et rationabilium ordinata potestas, debitum in subditos obtinens principatum." —:

„Haec autem definitio potest etiam convenire angelicae hierarchiae."[4]

---

[1] De Universo II. 2. c. 141. p. 991 col 1 A-D. Abgelehnt die Vorstellung des Engelsverbandes als Schule ibid. cap 111 p. 963 col. 1 B. — [2] Die kirchliche ist überhaupt nur Symbol zum Zweck der Hinaufführung zur himmlischen Hierarchie. Paraphrase des Pachymeres zu Pseudodionys. Migne, Patrol. S. G. 3, 133/5, cf. Koch, Pseudodionys. a. a. O. 199 et passim. — [3] L. c. cap. 143 p. 992 col. 2 G. — [4] Centiloq. p. 3 sect. 16.

Damit ist die allgemein vorwaltende Vorstellung von der Engelshierarchie als einem der kirchlichen verwandten Verbande deutlich zum Ausdruck gebracht. Sie hat auch bei der Darstellung der inneren Gliederung im Einzelnen vorgeschwebt. Freilich hat hier neben ihr auch die profane weltliche Ordnung ihren Einfluß geübt; bei Wilhelm von Auvergne ist eine Gliederung der Engelshierarchie nach Analogie beider Gewalten versucht, ja die ausführlichere ist sogar die auf weltlicher Grundlage.

Aber auch der Gesamtcharakter der Engelshierarchie findet sich bei ihm unter dem Bilde eines weltlichen Ordo dargestellt. Er nennt cap. 112 (p. 963 col. 2 C) die Hierarchie einen sacer principatus, indem er das Recht dazu teils aus der den anderen Creaturen übergeordneten fürstengleichen Stellung der Engel teils aus ihrer vollkommenen und unabänderlichen Untertanenschaft gegenüber dem primo principi atque principio[1] herleitet.

Mit dem spirituellen Leben verknüpft sich im Mittelalter nahe ein an den reichen äußeren Anschein des Lebens hingegebenes Empfinden. Diesem genügt weder eine rein geistige Einteilung und Unterordnung, noch die Vergegenständlichung im Bilde beruflicher Stände. Sehnsucht nach Pracht, Prunk, äußerem Apparatus erfüllen es. Die Herrlichkeit der Himmel erscheint ihm nur würdig wiedergegeben unter dem Abbild höfischen Haushalts. Auch eine solche Vorstellung der Engelshierarchie findet sich bei Wilhelm: Ornatus aulae praeclarissimae;[2] diese wird an einer andern Stelle durch Aufzählung zahlreicher weltlicher Hofämter unter Betonung ihrer Amtsabzeichen weiter durchgeführt.[3]

Im Allgemeinen aber begegnen wir, soweit der Begriff „Engelshierarchie" als solcher in Frage steht — ausdrücklich sei nochmals betont, daß bei der Darstellung des Verbandes im Einzelnen durch Wilhelm ein ganz anderes, staatenähnliches Bild vorwaltet — dem Bilde einer kirchlichen (sei es Standes-, sei es Ordens-) Genossenschaft.[4]

---

[1] Dieses Anschießen von anklingenden, besonders sprachlich verwandten Begriffen an Vorstellungen (principi atque principio) ist in der Scholastik überaus häufig und bewirkt, ähnlich wie der unmittelbare Übergang aus Allegorie und Symbol in die zugrunde liegende Wirklichkeit, den seltsamen Eindruck einer zwischen sinnlicher und geistiger Apperception unruhig bewegten Welt. — [2] ibid. cap. 138 p. 987. col. 1 D. — [3] ibid. cap. 136. i. f. p. 985 col. 2 D, 986 col. 1 E. — [4] Cfr. Koch a. a. O., 199.

§ 4

Innere Struktur des Hierarchiebegriffs.

Allgemeine Organisationsprinzipien.

Den Hierarchiebegriff lassen die mittelalterlichen Lehrer von einem bestimmten inneren Ordnungsprinzip durchwaltet sein, das einer verfassungsmäßigen Tendenz nicht völlig entbehrt. Bonaventura lehrt:

> Necesse est, quod ex quadam convenienti diversitate in quadam proportionabili gradatione consurgat quaedam convenientia ordinata — — —
>
> Et in eodem ordine ponenda est quaedam gradatio et quidam ordo, licet non sit tantus excessus, quantus reperitur in angelis diversorum ordinum. 2. Dist. 9. a. un. 9. 8.

Es wird damit deutlich eine gewisse Stufung der Klassen und der Einzelnen in ihnen nach dem Verhältnis ihrer Gaben ausgedrückt.

Freilich ergibt sich der geistige Gehalt dieses Ordnungsprinzips wie der des Hierarchiebegriffs selbst als eine Auswirkung jener von uns schon oben berührten mystisch-theologischen Theoreme, die in Pseudodionys aus dem Zusammenwirken neuplatonischer und christlicher Ideen und Vorstellungen erwuchsen. *Καθαίρεθαι-καθαίρειν, φωτίζεσθαι-φωτίζειν, τελεῖσθαι-τελεσιουργεῖν* sind die stufenmäßig bestimmten Gaben bzw. Aufgaben der dionysischen Hierarchie. Alle drei Gaben hat die erste Trias unmittelbar von Gott. Sie strahlt sie der zweiten weiter, die aber nur das *φωτίζεσθαι* und *καθαίρεσθαι* in demselben Maße wie die erste erhält, das *τελεῖσθαι* nicht vollständig; diese wieder *φωτίζει* und *καθαίρει* die unterste Trias, die das *φωτίζεσθαι* wieder nur *ὡς ἐφικτόν*, das *καθαίρεσθαι* aber vollständig erhält und damit dann die kirchliche Hierarchie bereinigt.[1] Dieses rein spirituelle Prinzip, weniger auf die Engel als auf die in sie aufgegangenen intelligiblen Substanzen neuplatonischer Theorie[2] zu beziehen, hat erst spät — nicht vor den Zeiten der hohen Scholastik — eine mehr das Organisatorische in ihm be-

---

[1] Wir folgen hier den klaren und kurzen Darlegungen Kochs a. a. O., 177. — [2] Turmel a. a. O., 218 ff. Koch a. a. O., 176 ff. Cf. Munk a. a. O., 331 f. In ähnlicher Weise wurden auch die Ideen (als Modelle der sinnlichen Erscheinungen) in der philonischen Philosophie mit den Engeln identifiziert. Dähne, Gesch. d. jüd.-alexandrin. Philosophie. Halle 1834, 259, 381. Neumark, Gesch. der jüdischen Philosophie des M. A. Berlin 1907. I, 29 f. (hier der Zusammenhang mit Plato deutlich aufgezeigt).

tonende und damit gesellschaftliche Zustände abbildende Ausprägung erhalten und so die innere Verbindung zwischen den schon früh gesellschaftlich aufgefaßten Vorstellungen der Engelshierarchie im ganzen und ihrer einzelnen Klassen herstellen können. Das Organisatorische in jenem Prinzip ist eine nach abnehmenden, von einer der andern Klasse vermittelten Auszeichnungen, doppelt nach scientia und officium (s. oben S. 53) gestufte Ordnung. Sie findet ihren irdisch-gesellschaftlichen Ausdruck in einem Körper von Rangordnungen, deren obere immer die untere ausstattet und zugleich unter ihrer Botmäßigkeit hat. Beide Beziehungen entfaltet sehr deutlich und noch in ihrem Zusammenhange mit den spirituellen Grundlagen Bonaventura:

> In angelis enim ordo, qui ordini praefertur, excedit in naturalibus et gratuitis, etiam quodammodo influit purgando illuminando et perficiendo et etiam ministeria complenda iniungit. Bonav. 2. dist. 9. a. un. q. 6.

Das Abhängigkeits- und Untertänigkeitsverhältnis ist dann sehr stark von ihm in jener oben wiedergegebenen Definition der kirchlichen Hierarchie, die er auch für die englische angewandt wissen will, ausgedrückt:

> rerum sacrarum et rationabilium ordinata potestas, debitum in subditos obtinens principatum.

Ähnlich spricht sich auch Albertus Magnus aus, nur hat er für principatum dominatum.[1]

Dem Unterordnungsverhältnis gibt Wilhelm von Auvergne die Farbe besonderer gesellschaftlicher Abstufungsgründe.

> ordinem enim habent dignitatis, alia enim aliis digniora sunt, habent etiam ordinem subiectionis sive obedientiae et praelationis sive imperii et multos alios.
> De Univ. II. 2. cap. 143. p. 992 col. 2F.

§ 5

Das Untertänigkeitsverhältnis.

Dieses Untertänigkeitsverhältnis mußte den Meistern die erheblichsten Bedenken erregen. Die Bedingtheit der irdischen Beziehungen,[2] die in den himmlischen ja gerade ein Vorbild

---

[1] Sent. II dist. 9. A. Art. 1. — [2] Der Staat als von Gott zugelassen oder sündlich erpreßt, bei Gregor VII. an verschiedenen Stellen; s. Poole a. a. O. 226f., ebenso bei Bonaventura, s. Scholz a. a. O. 119 n. 198.

und Regulativ finden sollen[1] — wird doch immer die Unbedingtheit, die Absolutheit der oberen betont[2] — möchte man, so sehr die Vorstellung des himmlischen Reiches der Anlehnung an irdische Abbilder bedarf, aus ihr entfernt wissen. Man hält sich die Aussprüche der Schrift und der Heiligen vor, die jede Herrschaft zu verwerfen scheinen, und müht sich, dem mit Vorstellungen aus einer ständischen Ordnung gefügten Bau das im Mittelalter nur bei den Sektierern[3] anzutreffende Postulat absoluter Herrschaftslosigkeit, einer seligen Anarchie einzuverleiben.

[4] Quod dicit „debitum dominatum retinens in subditis", videtur esse contra praeceptum Summi Hierarchae Christi qui dicit suis hierarchis: Reges gentium dominantur eorum et qui potestatem etc. (Luc. 22, 25). Item I. Petr. 5. v. 3 Neque ut dominantis in cleris. Item Bernardus ad Eugenium: Noli quaerere dominari, ne tibi dominetur omnis iniquitas.

Alb. Magn., Sent. II. dist. 9. A. Art. 1. ed. Borgnet 27, 189.

Man legt den Aussprüchen der Schrift einen einschränkenden Sinn unter und urgiert auf der anderen Seite in dem Herrschafts- bzw. Untertänigkeitsverhältnis den substantiellen Gehalt, den reinen Supremat, einen natürlichen Vorrang und Führerschaft der Besseren.[5] Man sagt:

quod illum dominatum non interdixit Christus, sed potius dominatum ambitionis: iste enim dominatus (ut dicit Dionysius) dicit superpositionem sive excessum primorum et possessionem pulchrorum bonorum et firmitatem cadere non valentem. Alb. Magn. l. c. Art. 2. p. 192.

---

[1] Guil. Alv., l. c. cap. 113 i. f., p. 965 col. 2 B. — [2] Bonav. 2 dist. 9. a. un. q. 9. Guil. Alv., l. c. cap. 143, p. 992 col. 2 G. — [3] So bei den Brüdern des freien Geistes. Cfr. Passauer Anonymus Positionen 113, 43, 92 et passim. citiert bei Preger a. a. O. I, 212. — [4] cfr. die oben citierten Stellen des Bonaventura und Albertus M. — [5] Dem Pseudodionys, mehr transcendenten als politischen Idealen hingegeben und als Mystagogus mehr ein Freund schweigenden Gehorsams als irdischer Befreiungen, hätte eine derartige Verwahrung sicher ferngelegen. Sein Glossator Pachymeres läßt sich damit genügen, von der Hierarchie der Engel τὸ ἄρχειν τυραννικὸν und das τὸ ἄρχεσθαι βίαιον auszuschließen. Migne, Patrol. S. G. 3, 127/8. — Übrigens findet sich gelegentlich auch im hohen Mittelalter, veranlaßt durch den Eifer vollkommener Analogisierung irdischer Verhältnisse, noch die bedingungslose Aufrufung eines Untertanen- ja, eines nackten Gehorsamsverhältnisses auch für den Engelsstaat.

habent etiam ordinem subiectionis sive obedientiae et praelationis sive imperii. Guil. Alv. l. c. cap. 143, p. 992 col. 2 F.

Sacros enim principatus sive hierarchias omnes ordines nominat non tam propter potestativa officia, quae habent in subditos, sed quia inter substantias creatas principatum nobilitatis obtinent.

Guil. Alv., De Universo II, 2 c. 136, p. 984 col. 2 H.

Man konnte damit freilich nicht fortleugnen, daß auch der himmlischen wie jeder anderen Rangordnung eine Über- und Unterordnung einwohnen müsse, aber man wußte dieser himmlischen Über- und Unterordnung den Schein einer absolut gerechten Weltordnung dadurch zu sichern, daß man die irdische als mangelhaft preisgab: Hier seien die Würden durchaus nicht nach Verdienst verteilt, nicht jeder, der einem anderen übergeordnet sei, übertreffe diesen auch an innerem Wert. Darin aber sei die Engelsordnung vollkommen und vorbildlich, daß jeder durch seine innere Vortrefflichkeit auf seinen Platz berufen sei.[1] Bei dieser Deduktion kam dem mittelalterlichen Menschen die Lehre von den natürlichen und den durch göttliche Gnade verliehenen Kräften zu Hilfe, die bei den Engeln immer, nicht so bei den Menschen zusammenträfen, die bei den Engeln immer gleichmäßig, bei den Menschen wechselnd seien. Nur für die Kirche wird insofern eine Sonderstellung in Anspruch genommen, als in ihr, die dem Vorbild himmlischer Ordnung am nächsten, wenigstens eine durch Autorität, Amt, Weihe, innerlich begründete Abstufung vorhanden sei.[2] Im Schluß kommt man dann zum Ergebnis:

Dicendum est igitur, quod proprie et perfecte in solis angelis ponenda est distinctio ordinum; in hominibus vero, etsi aliquo modo (eben in der kirchlichen Hierarchie) reperiatur in presenti, reperitur imperfecte et incerte.

Bonaventura, 2 dist. 9. a. un. q. 9.

---

[1] Man vergleiche damit, was Rousseau über den Unterschied zwischen natürlicher und moralischer oder politischer Ungleichheit sagt. (Discours sur l'origine et les fondements de l'Inégalité parmi les hommes.) Der Zustand der natürlichen Ungleichheit ist ihm der Zustand der Natur an sich, der der politischen ein Zustand der Mißverhältnisse, wo der Starke, anstatt zu herrschen, dient, das Volk, anstatt ein wirkliches Glück, eine eingebildete Ruhe genießt. Man wird finden, daß die Gegenüberstellung der himmlischen und der irdischen Hierarchie durch den mittelalterlichen Meister diesen Gegensatz hinlänglich erschöpft und wird bemerken, daß das dreizehnte Jahrhundert im Gewande theologischer Vorstellungen seine Erkenntnis gesellschaftlicher Zustände bis in Tiefen trieb, die gründlich aufzusuchen, erst dem Zeitalter der Aufklärung gegeben war. Über diesen seltsamen, aber nicht völlig unerklärlichen Parallelism der beiden Epochen wird noch unten an seinem Orte ausführlicher zu handeln sein. — [2] Bonav., 2 dist. 9. a. un. q. 9.

oder im leidenschaftlicheren Tone des Wilhelm von Auvergne:

Ordinata etiam officia convenientissima impositione ac pulcherrima dispositione eorum, non iuxta difformitatem, quae apud nos, pro dolor, saepissime invenitur. Praeclariora namque ac sublimiora officia illis imponuntur, qui et minime sciunt illa exequi et exercere et maxime executionem ipsorum oderunt et pulchritudinem eorum perversitate sua deturpant intolerabiliter ac deformant: ibi vero omnia ad congruum, ad decentiam et decorem omnia composita sunt et constituta: omnia quippe officia idoneis imposita sunt et aptis aptissime coaptata.

Guil. Alv., De Univ. II. 2. cap. 143. p. 992 col. 2 G.[1,2]

Auf diese Weise wußte man zwar der himmlischen Rangordnung den Makel unbilliger Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse zu nehmen; aber es blieb bestehen die doch durch die Rangordnung selbst geforderte, mit den evangelischen Prinzipien an sich schlecht zusammenstimmende innere Ungleichheit,[3] die nun geradezu, da die himmlische Hierarchie ja als vorbildlich für die irdische galt, die Sanktion einer ewigen Einrichtung erhielt. Damit blieben die scholastischen Lehrer, wenn sie schon einen großen Teil weltlicher Privilegien preisgaben, doch am äußersten Rande noch innerhalb des kirchlich oder staatlich gefärbten Christentums, während gleichzeitig unabhängig wirkende Geister — besonders in den Sekten — diesen Boden längst verlassen und das erst spät zum Staatsprogramm erhobene Postulat absoluter Gleichheit und Brüderlichkeit schon damals ihren flammenden Streitschriften vorangesetzt hatten.[4] Dabei ist freilich für diese wie für die innerhalb der Schranken staatlich-kirchlicher Ordnung verbliebenen Scholastiker darauf hinzuweisen, daß die Theoreme beider nicht gesellschaftlichen Strebungen, sondern theologischen Spekulationen ihren Ursprung verdankten. Wie in den Sektierern der Pantheismus oder egocentrische Theismus, unbeirrbar vorwärtsgetrieben: Gleichheit aller Wesen in

---

[1] Für die Klagen Wilhelms über die ungerechte Verteilung der Ämter in der Welt bietet sein Leben selbst tatsächliche Unterlagen. Mehrfach hatte er als päpstlicher Beauftragter geistliche Würdenträger wegen ihrer Verfehlungen zu rektifizieren, über die Würdigkeit von Prälaten sein Urteil vor dem Papst abzugeben, cf. Valois a. a. O., 84ff. — [2] Doch wird auch die irdische Rangordnung, freilich in idealisierter Gestalt, von Wilhelm an anderer Stelle in Schutz genommen als getreues Abbild der Engelshierarchie, deren Schönheit und Ordnung nur „incomparabiliter major atque praestantior" sei. cap. 113 i. f., p. 965. col. 2 B. — [3] Koch a. a. O., 231—233. — [4] cfr. Preger a. a. O., I., 173—216.

Gott forderte, so verlangte die auch pantheistisch dirigierte Emanationslehre der Scholastiker Stufen der ascensio in Deum. Diese in gesellschaftlicher Umdeutung — freilich ohne eigentlich inneren Zusammenhang beider Bezirke — ergeben die Abfolge gesellschaftsmäßiger Stufen, welche dem evangelischen, im Pantheismus notwendig wiederkehrenden, Gleichheitsprinzip widerstreitet.

§ 6

Der freie Wille als gesellschaftliches Moment. Repressalien dagegen. Staatsgewalt.

Mit diesem Prinzip innerer Ungleichheit,[1] steht, sobald ihm überhaupt eine gesellschaftliche Beziehung untergelegt wird, die Theorie von der Verantwortlichkeit des Einzelnen für sein Tun und Handeln in Verbindung. Es ist begreiflich, daß kirchliche Lehrer an dem in dieser Theorie enthaltenen Grundsatz der freien Willensbestimmung nicht vorübergegangen sind, wo ihnen Gelegenheit gegeben war, ihn auszusprechen. Obwohl es scheinen könnte, daß die im Engelsreiche vorwaltende, auf dem Zusammentreffen von Natur und Gnade basierende Ewigkeit der Ordnung dem ein Hindernis wäre, lassen die Scholastiker doch auch in den Engeln einen Willen zu[2] und setzen diesen sogar ihren natürlichen Gaben voran. Die theologische Begründung hierfür, die aus dem Sehnsuchtstriebe, in Gott einzugehen, abzuleiten ist, gehört nicht hierher. Sie erkennen jedenfalls den freien Willen für die Engel an und betonen geradezu seine Bedeutung als wesentlichen Faktor der ihnen subintelligierten Gesellschaftsordnung, ja, der Gemeinschaftsbildung überhaupt, indem sie ihn als das Ferment der dereinst — nach dem jüngsten Tage — aus den Engeln und den erlösten Menschen zu bildenden Gemeinschaft, als das innere Vehikel der Angliederung dieser als einer zehnten vollendenden zu den neun eigentlichen Engelsklassen betrachten. Ja, sie urgieren den freien Willen als verbindendes

---

[1] Bei Pseudodionys scheint es nur für die einzelnen Ordnungen, nicht auch für deren Glieder gegolten zu haben. arg. e. contr. C. H. 4 § 3, wo eine Abstufung *πρῶται, μέσαι, τελευταῖαι* nur für die Hierarchien selbst, nicht wieder für die einzelnen ordines gesetzt ist. Im Mittelalter aber ist es auch für die Glieder der einzelnen Ordines durchgeführt worden. Vgl. Hugo a. St. Victor, sent. II. 5. Migne, S. 176, 86/7. Bonav. 2 dist 9. a. un. q. 8. — [2] Stabiliendo libri arbitri vertibilitatem. Bonav., brevil., II. ad. c. 8, 9.

Element der beiden miteinander zu einenden Kreise derart, daß sie ihm die Macht zuschreiben, die von Natur verschiedene Art beider Kategorien zu überwinden[1] und über sie hinweg die Gemeinschaft des dereinstigen himmlischen Reiches herzustellen. Diese Macht fassen sie schon ganz deutlich als eine unmittelbar politisch organisierende, nicht etwa lediglich als eine mittelbar wirkende, innere Macht auf. In diesem Sinne sagt Bonaventura:

> cum maior sit unitas voluntatum quam facierum et plus facit ad unitatem pacis et societatis et ordinis conservandam.
>
> 2 dist. 9. a. 1. 9. 5. fund. concl. et ad 1—4.

Wie die Wirkungen der Ungleichheit und freien Willensbetätigung nach einer äußeren Ordnung und Herrschaft verlangen, ein Grundsatz, den der Verlauf der irdischen Dinge unausgesetzt herausstellt, erweist sich auch in einem besonderen Falle innerhalb der Engelsgemeinschaft. Gegenüber den abtrünnigen Engeln, die mit freiem Willen sich gegen Gott erhoben haben, wird die Gewalt Gottes geradezu als eine Art Staatshoheit geltend gemacht. Ihr Abfall wird als eine Art Felonie, ihre Absicht als eine thronräuberische gebrandmarkt.

> Cum princeps ille malignorum spirituum ab initio contra creatorem se erexerit et partem regni eiusdem ei detraxerit et ad se traxerit.
>
> Guil. Alv., l. c. cap. 139. p. 989 col. 1 C.

Gott tritt ihnen gegenüber als der in einen Aufruhr verstrickte König auf, der seine Truppenmacht zur Unterdrückung der gefährlichen Erhebung aufbietet.[2] Weit ab wird der Gedanke gewiesen, als hätte solch Kampf Gott nicht angestanden, übergangen die Frage, warum der vorauswissende Schöpfer diesem Abfall nicht begegnet, wie seine Güte Tat und Strafe nicht gehindert habe. Gott wird durchaus als Inhaber einer staatlichen Exekutive vorgestellt, die er anwendet, um die iniquissimos ac nequissimos hostes in ihre Schranken zurückzuwerfen. Dazu bedient er sich derjenigen Engelsklasse, der — nach Wilhelms Auffassung — das besondere Amt der politischen Exekutive zugefallen ist (s. unten S. 87), der Potestates. Diese Repression wird derart unter dem Gesichtspunkt eines staatlichen Machtmittels gegen unbotmäßige Untertanen aufgefaßt, daß geradezu von Gott

---

[1] Das Bereich des Willens von dem der natürlichen Triebe deutlich geschieden bei Wilhelm von Auvergne (l. c. cap. 138, S. 987. col. 1 D) indem lediglich für jenes, als in substantiis intelligibilibus, die dreigeteilte Verwaltung Gottes (durch Gott, Engel, Menschen) in Anspruch genommen wird. — [2] Guil. Alv. ibid.

gesagt wird, es würde ihn, falls er es nicht angewendet hätte, der Makel eines sich selbst aufgebenden — quia vel vinci vult — oder feigen — vel in fugam se vertere — Herrschers treffen. So starker Folgerungen ist die Vorstellung von der in Gott als Hierarchen der Engel festgehaltenen Staatsgewalt fähig.

§ 7

Der Engelsverband im Bilde einer Staatsordnung.

Allgemeines.

Es ist im vorhergehenden wiederholt — so auch zuletzt, am Ende des vorigen Paragraphen — berührt worden, wie sich die gesellschaftliche Ordnung des Engelsverbandes für die mittelalterlichen Meister nicht in dem von Dionys überkommenen Hierarchiebegriff erschöpft. Es ist darauf hingewiesen worden, daß neben der gesellschaftlichen Ausdeutung dieses obersten und einheitlichen Begriffs der dionysischen Lehre das lebendige Bild der neungegliederten Ordnung selbst ihre Gedanken noch in einer anderen Richtung mit gesellschaftlichen Anschauungen erfüllt hat. Durch ihre Bezeichnungen mußten einzelne Ordnungen schon ganz natürlich die Vorstellung staatlicher Machtfaktoren erwecken; ihre in regelmäßiger Abfolge gestufte Organisation schuf die Gesamtheit der Glieder leicht in ein politisches System um. Noch bevor die Neunzahl der Ordnungen sich festgestellt, die Lehre des Pseudodionys sich entfaltet hatte, war der heilige Hieronymus dazu fortgeschritten, die Engelsgemeinschaft unter dem Bilde staatlichen Lebens vorzustellen. In seinem Kommentar zu Eph. 1, 21 sagt er:[1]

> Si autem sunt principatus et potestates et virtutes et dominationes, necesse est, ut et subiectos habeant et timentes se et servientes sibi et eos qui sua fortitudine roborentur. Quae distributiones officiorum non solum in praesentiarum, sed etiam in futuro saeculo erunt, ut per singulos profectus, et honores et ascensiones, etiam et descensiones vel crescat aliquis, vel decrescat, et sub alia atque alia potestate, virtute, principatu, et dominatione fiat. Nos homunculi rito in cinerem et pulverem dissolvendi si consensu hominum levamur in reges, tantas habemus ministrorum diversitates et multitudines, quantas facilius possumus sentire quam dicere: verbi

[1] Migne, Patr. S. L. 26, 491/2.

causa, quod praefectus in parte civili iudices provinicias et ordinem suum habeat: rursum militia in tot comites, duces, tribunos et multiplicem scindatur exercitum. et putamus deum, Dominum dominorum et Regem regnantium, simplici tantum ministerio contentum?

Hier ist in einer Sprache, die freilich die tatsächlichen Folgerungen des Prinzips stark heraustreibt, die innere Organisation des Engelsverbandes als eine staatenmäßig in Beamtenkategorieen gegliederte deutlich genug vorgestellt und bezeichnet. Abgesehen von der Andeutung weiterer Stufenkategorieen in den subiecti, timentes, servientes und denjenigen, qui fortitudine (ihrer Oberen) roborentur — womit eine doppelte Beziehung der Beherrschung und Ausstattung der Unteren durch die Oberen (s. oben S. 56) ausgedrückt wird —, ist sogar auf eine Art von Aufrücken in der Beamtenhierarchie angespielt mit den Worten: per singulos profectus etc.: wenn natürlich auch der eigentlich zu Grunde liegende Sinn immer theologisch gefärbt bleibt.

Schließlich aber greift Hieronymus ganz geradezu auf die weltliche Staatsherrschaft hinüber und vindiziert von ihr aus, nämlich daher, daß das schnell vorüberrauschende Königtum eines Sterblichen mit einer so weitschichtig geordneten Schar von Beamten ausgestattet sei, für den König der Könige ein gleiches in vollkommener Ausgestaltung.

Wie Hieronymus diese weitschichtige Herrschaft beschreibt: tantas habemus ministrorum diversitates etc., das legt im Zusammenhange mit den vorhergehenden Ausführungen über die subiectos timentes servientes und diejenigen, qui fortitudine (ihrer Oberen) roborentur, die Vermutung nahe, seine Vorstellung des himmlischen Reiches habe sich auf das Bild eines tatsächlichen Erdenregiments gestützt, habe den großen Apparatus eines weltlichen Staates unmittelbar vorm Auge gehabt.

Dies erscheint nur zu wahrscheinlich, wenn man erwägt, daß Hieronymus die Aufzählung der Engelsordnungen durch den Apostel auf dessen tiefere Einsicht in das Wesen der im Alten Testament überlieferten irdischen Herrschaften zurückführt, daß er dem Apostel zuschreibt, er habe in den in den Büchern Numeri und Regum überlieferten Reges principes duces tribuni und centuriones das Abbild der oberen Herrschaften erkannt. Daraus ergab sich für den Heiligen mit einer gewissen Notwendigkeit die Konstruktion der himmlischen Hierarchieorganisation nach einem bestimmten weltlichen Vorbilde. Ob nun dieses das der alten jüdischen Reiche, wie sie die heiligen Schriften

schildern, oder das sonstiger vorderasiatischer Herrschaften oder das des alten Rom ist, das läßt sich nach den unscharfen Ausdrücken des Heiligen nicht mit Sicherheit sagen: vielleicht haben auch alle zusammen eingewirkt. Auf jeden Fall aber hat die nahe Verbindung, in die der Heilige die himmlische Organisation mit concreten irdischen Herrschaften gesetzt hat, auf späte Nachfolger noch ihren Einfluß geübt. Nicht nur finden sich z. B. bei Wilhelm von Auvergne ganz auffällige äußerliche Anklänge an des Hieronymus Ausführungen: die Kategorieen der principes duces tribuni centuriones kehren genau so bei ihm wieder, nicht nur findet sich bei ihm gelegentlich die Vorstellung des himmlischen Reiches unter dem Bilde eines so weitschichtig gegliederten irdischen Hofhalts mit purpurati togati anulati fibulati und mitrati, daß man dabei an vorderasiatische oder byzantische Staatsordnungen denken muß — nein, noch ganz spät bei den Publizisten des Naturrechts begegnen wir — nun freilich im Wege und zum Zwecke historischer Ableitung — der Zusammenstellung des Engelstaates mit einem irdischen Regiment. Man wird den Kommentatoren der Migne-Ausgabe nicht unrecht geben können, wenn sie in der späten Aufstellung des Grotius, die Schilderung des Engelstaates durch Paulus sei auf das Urbild des persischen Hofstaates zurückzuführen,[1] den Einfluß des heiligen Einsiedlers wirksam glauben,[2] der dem Paulus zugeschrieben hatte, er habe die Engelshierarchie aus den Herrschaften des alten Bundes abgelesen.

§ 8

Der Engelstaat als Vorbild irdischen Regiments.

Wilhelm von Auvergne.

Der Grundgedanke des Hieronymus, daß die Engelshierarchie in dem weltlichen Regiment des Alten Bundes ein irdisches

[1] Daß tatsächlich im Engelstaat, wie ihn die heiligen Schriften überlieferten, mancherlei Anklänge an die persische Hofhaltung zu verzeichnen sind, scheinen die Kommentatoren mit Recht anzumerken. S. Xenophon, Cyropädie VIII, $1_{,9,\ 11,\ 40}$; $2_{,7-9}$; $3_{,13}$. Vgl. Curtius, Griech. Gesch. 6. Aufl., 1, 601, Duncker, Gesch. des Altertums, 4. Aufl. 4, 524 ff., v. Prášek, Gesch. der Meder und Perser. Gotha 1906. I, 203, 238 ff. — [2] Es sei auch darauf hingewiesen, daß bereits im dreizehnten Jahrhundert, in der weiter unten (S. 108) mitgeteilten Stelle aus des Ägidius Romanus Traktat De ecclesiastica potestate die Engelsklasse der Principatus einer Rangstufe des persischen Hofhalts gleichgesetzt wird, die dort als Principes bezeichnet wird.

Abbild gefunden habe, hat aber noch weitere Frucht getragen. Bei Hieronymus selbst ergibt sich daraus nur eine Stütze für die aufhöhende Vorstellung der Himmelsherrschaft. Spätere haben betontere Folgerungen aus dem Grundsatz des im weltlichen Regiment abgebildeten Himmelsreiches gezogen. Wilhelm von Auvergne lehrt am Schlusse seiner Stufenfolge imaginärer Staatsklassen:

> necesse est in illo regno pulchritudinem et decentiam, numerum et ordinationem non solum similes esse istis, quas de regno terrento posui, sed etiam exemplares istarum. — Quia igitur omnis rex bonus exemplum est et similitudo primi ac summi regis, qui est creator benedictus, erit necessario et omne regnum bene dispositum exemplum et similitudo regni illius, et ordinatio huius ordinationis et ordines huius ordinum illius.
>
> Guil. Alv., l. c. cap. 112 p. 964 col. 2G., ähnlich cap. 113 i. f. p. 965 col. 2B.

Hier mündet jene Aufhöhung irdischen Wesens zum göttlich Übergeordneten schon in die vorausnehmende Anerkennung des Exemplarischen im Himmelreiche. Davon ist bei dem kräftigen Vorstellen des frühen Eremiten noch die Rede nicht. Die ganzen geistigen Einströme von den im göttlichen Nus vorbildlich dargestellten Ideen,[1] übertragen in die halb mystisch, halb moralische Welt christlicher Dogmen, haben diese Anerkennung des himmlischen Anordnungsprinzips als eines für das weltliche Regiment vorbildlichen angebahnt. Diese Pronunziation ist erst spät, und wohl mehr von dem scholastischen Hange, die allgemeine Geltung des göttlichen Gesetzes zu erweisen, als von einer politisch-ideologischen Absicht herausgetrieben worden.

Man wird aber über der Betonung dieser rein geistigen Auswirkung des zugrunde liegenden Prinzips nicht übersehen dürfen, wie diese im Resultate ein höchst lebendiges Problem der mittelalterlichen Staatsauffassung zu beeinflussen geeignet war. Von Gregor VII.[2] bis zu Thomas von Aquino läuft eine fortgesetzte Reihe von Aussprüchen, welche den irdischen Staat als in der Sünde von Gott erpreßt, als eine strafweise Zulassung

---

[1] Überweg-Heinze I, S. 382, II, S. 212ff., 283. Baumgartner a. a. O., S. 71ff. Schindele a. a. O., S. 33f. v. Hertling, Albertus Magnus, Köln 1880, S. 88. — [2] Ep. VIII, 21. Jaffe, Bibl. Rer. Germ. 2, 457, vgl. Scholz a. a. O., S. 119 n. 198. — [3] Scholz, ebenda.

Gottes ansehen. Erst mit Thomas läßt man im allgemeinen eine staatsfreundlichere, von Aristoteles beeinflußte Meinung Platz greifen. Da muß es nun auffallen, wie hier — ein Menschenalter vor Thomas — der Staat nicht nur nicht als eine unvollkommene, Gott mißfällige Institution, sondern geradezu als die genaue und getreue Nachbildung der himmlischen Herrschaft angesprochen, der König, insoweit er gut ist, als ein Abbild Gottes gerühmt wird. Auch wenn man erwägt, daß die wilhelmische Staatsordnung, von der Wirklichkeit weit entfernt, ein Gebilde der Phantasie ist, bleibt immer doch bestehen, daß unter ihr ein weltlicher, von der kirchlichen Gewalt gesonderter Staat verstanden wird. Und man wird sich am Ende diese Hinneigung zum weltlichen Staate nicht allein damit erklären können, daß sie sich im Wege allegorischer Ausdeutung aus rein theologisch-dogmatischen Substraten ergeben habe: auch in diesem Gewande muß sie, in diesem Zeitalter von einem hervorragenden Kleriker geäußert, auffällig erscheinen.[1]

Es bleiben vielmehr nur zwei Erklärungsgründe für diese auffallende Antizipation erst später zu allgemeinerer Anerkennung gelangter Grundsätze: einmal die gerade von Wilhelm aus arabischen Quellen und auch sonst früh gewonnene Kenntnis aristotelischer Schriften[2] und dann seine Stellung als französischer Bischof in unmittelbarer Nähe des Hofes. War an sich schon die Haltung der fränzösichen Bischöfe gegenüber dem Römischen Stuhl eine ausnehmend freie, mehr dem Staate zugeneigte, als etwa die der deutschen Bischöfe,[3] so mußte die nahe persönliche Verbindung, in der Wilhelm dauernd zum französischen Throne stand, die Ausprägung seiner Gesinnungen in staatsfreundlichem Sinne noch erheblich befördern: wie er sich denn auch in seinem politischen Wirken nie als einen unbedingten Eiferer für den Römischen Stuhl, oft als einen Vertreter königlicher Interessen bezeigte.[4]

---

[1] Soviel wir sehen, findet sich eine ähnliche Äußerung nur noch bei einem Kleriker dieser Epoche: bei dem in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts blühenden Johannes von Salesbury in seinem Policraticus IV, 1, wo auch der Fürst als Abbild Gottes und seine Macht als aus Gott fließend dargestellt wird. Auch auf ihn, der seine Bildung in Frankreich erhielt, werden ähnliche Erklärungsgründe wie auf Wilhelm anzuwenden sein. Vgl. aber Poole a. a. O., 235. — [2] Jourdain, Philosophie de St. Thomas. Paris, 1858, I, 50. — [3] Poole a. a. O., 247. Scholz a. a. O., 208. — [4] Valois a. a. O., 68, 74f., 144f.

§ 9

Darstellung des irdischen Regimentes (Staat und Kirche) nach dem Bilde des Engelstaates.

Allgemeines.

Die Vorstellung, daß dem Engelstaat exemplarische Bedeutung für das irdische Regiment zukommt, hat Wilhelm dazu veranlaßt, ihn in seiner ganzen Gliederung in die beiden irdischen Gewalten — weltliche und geistliche — zu proiizieren. Er entwirft für beide eine vollkommen der Folge der Engelsklassen entsprechende neungegliederte Ordnung, die aber jeweils nicht das Ziel hat, weltlichem oder geistlichem Regiment als Vorbild zu dienen, sondern umgekehrt durch ihre Existenz das Bestehen des vorbildlichen Engelsreiches dartun und veranschaulichen soll.

Diese Existenz ist nun freilich naturgemäß eine rein imaginäre — nach Wilhelms Meinung allerdings der aprioristisch erfaßte ideale Gehalt jedes Weltregiments. Sie ist in Wahrheit erst durch das Vorbild des Engelsstaates, den sie gerade erweisen soll, in die in Wirklichkeit ganz anders geordneten irdischen Hierarchieen hineingetragen worden und stellt so keine tatsächliche, sondern nur eine ad hoc fingierte Weltordnung dar: welche für die kirchliche Hierarchie, die durch ihr dogmatisch sanctioniertes Gefüge vor einer eindringenden Neuordnung gesichert war, nur in geringen Umstellungen und Ausdeutungen zum Ausdruck kommt, für die weltliche aber zu einer einheitlichen vollkommen neuen Staatsordnung führt. Denn hier hinderte nicht nur nicht eine geheiligte Stufenfolge von Klassen den Entwurf einer neuen Gewaltenordnung, sondern das indecis vielgestaltige Durcheinanderlaufen staatlicher, ständischer, höfischer Ordnungen, das noch dazu in keinem der westeuropäischen Regimente einen allgemein verbindlichen Ausdruck gefunden hatte, forderte geradezu, sollte eine dem Engelsstaat gegenüberzustellende einheitliche Ordnung gegeben werden, zu einer vollkommenen Neuschöpfung heraus. Hier wirkte sich naturgemäß, da der Rückhalt irdischer Institutionen nur sehr diffus war, das Vorbild des Engelsverbandes völlig aus. Aus den Namen der Engelsklassen und den mit diesen, sei es theologisch-dogmatisch, sei es spekulativ unter platonischem oder aristotelischem Einflusse verknüpften Vorstellungen sog die von Wilhelm aufgestellte Reihenfolge weltlicher Klassen ihre wesentlichen Inhalte und formte sich zu einem geschlossenen neuen Staatsordnungsgebilde.

Nur innerhalb dieses Rahmens an einzelnen Stellen vermochte sich noch das Gewicht tatsächlicher politischer Zustände Geltung zu verschaffen, das der mittelalterliche, auf ein Allgemeines, den in Gott gegebenen Weltverband, gerichtete Geist überhaupt nur ungern bereit war, in seinen Systemen zu berücksichtigen.[1] So erhielt das Bild irdischer Staatsordnung, das Wilhelm als Abbild des Engelsstaates entwarf, im wesentlichen, ohne daß diese Tendenz vorgewaltet hätte, doch den Charakter einer politischen Ideologie und ist als solches im Mittelalter, so viel wir sehen, ein einzig dastehendes Gebilde,[2] von dem man wird sagen können, daß es in scholastischer Umgrenzung die mit dem Erlöschen antiken Geistes unterbrochene Reihe politischer Utopieen wiederaufnimmt[3] und auf die Renaissance weiterleitet.

Wilhelm beginnt seine Darstellung der die Engelsklassen widerspiegelnden irdischen Gewalten mit der weltlichen Staatsordnung, ohne hiefür einen besonderen Grund anzugeben. Ebenso ist sie es auch, die er im weiteren Verlaufe fast ausschließlich berücksichtigt. Man wird dafür zunächst in dem oben angegebenen Umstande, daß sie als ein im wesentlichen ideologisches Gebilde der Entfaltung allgemeiner und vorbildlicher Normen, insbesondere auch in der Richtung der Verwertung klassischen Materials, den breitesten Raum bot, eine Erklärung suchen. Aber diese Erklärung wird nicht völlig befriedigen.

Sie vermag die ohne jeden Versuch der Rechtfertigung erfolgte Zurücksetzung der kirchlichen Hierarchie, die doch auch aus sachlichen Erwägungen den Vorrang hätte haben müssen, nicht ganz zu begründen. Es werden daneben Momente persönlicher und zeitgeschichtlicher Natur zu berücksichtigen sein. Man weiß, wie Ludwig IX., dessen vertrauter Ratgeber Wilhelm war,[4] trotz seiner hingegeben christlichen Gesinnung dem Römischen Stuhle gegenüber die königlichen Rechte wahrzunehmen verstand.[5] Man wird vielleicht aus der offenbaren Bevorzugung der weltlichen Macht bei der Abspiegelung des Engelstaats in den irdischen Gewalten einen Schluß in der Richtung ziehen

---

[1] Poole a. a. O., 233, Riezler a. a. O., 131. — [2] Der Policraticus des Johannes von Salesbury kann hier als allzusehr in Allegorieen verstrickt, als allzufern jeder politischen Systematik garnicht in Betracht kommen. — [3] cf. Oncken, Staatslehre des Aristoteles. Leipzig 1870, I, 67 ff. Schneid, Aristoteles in der Scholastik. Eichstätt 1875, 148. — [4] Valois, Guillaume d'Auvergne 1, 144 ff. — [5] Ranke, Weltgeschichte VIII, 438 f. Französische Geschichte I, 31. Valois, l. c. 66, 151. Luchaire, Manuel des Institutions françaises. Paris 1892, 463. Boutaric, St. Louis et Alphonse de Poitiers. Paris 1870, 216 f.

dürfen, wie schon in den Zeiten Ludwigs IX. sich selbst in den kirchlichen Häuptern Frankreichs das Bewußtsein von den Rechten des weltlichen Regimentes anzubahnen begann. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht auch wie stark die vergleichsweise Anrufung der weltlichen Macht einsetzt: Scito quod tempore adolescentiae meae cum cogitarem de sacris istis principatibus et ordinibus, incidit mihi cogitatus de regno terrae bene ordinato etc. gegenüber der blassen Einführung der kirchlichen Hierarchie: Addam tibi et aliam similitudinem regni scilicet spiritualis — — —[1] (Hierzu wäre die bereits oben verwertete Stelle über das Königsregiment als Abbild des göttlichen anzumerken. S. S. 66.)

Bei der Beziehung der einzelnen himmlischen Stufen auf die entsprechenden irdischen Institutionen sieht Wilhelm von der von Pseudodionys vorgenommenen starken Dreiteilung ab. Den drei Hierarchieen schuf er keine irdischen Gegenstufen. Ihn beherrscht hier ganz — wie den frühen Eremiten[2] — der starke sinnfällige Klang der neunmal gestuften himmlischen Rangordnung. Ihr fand er in irdischem Bilde Abglanz und Widerschein.

§ 10
Weltliche Staatsordnung.

Erste Klasse
Amantissimi Regis — Serafim.

Wilhelm beginnt nach dem kurzen, oben wiedergegebenen Auftakt: wie ihm als Jüngling im Gedanken an die Himmelshierarchie sich aprioristisch das Bild vom wohlbestellten Erdenstaate dargestellt habe, sogleich mit dessen Aufrollung, indem er die Beziehungen der einzelnen Rangstufen zu den Engelsklassen am Schlusse darlegt, vermittelt durch die oben mehrfach berührte Auseinandersetzung, daß die irdische Musterordnung, da der Glanz aller irdischen Herrschaft nur ein Abbild der himmlischen sei, notwendig in der Engelsgemeinschaft vorbildlich verkörpert sein müsse.

Er eröffnet die Reihe weltlicher Gewaltordnungen mit den Proximi ac laterales Regis. Diese scheiden sich nach ihm notwendig in drei Ordnungen, „quos necesse est indesinenter et lateraliter assistere ipsi Regi“.[3] Daß diese Dreiteilung und die

[1] De Univ. cap. 112, 113 p. 964 col. 1 G. p. 965 col. 1 C. — [2] Oben S. 62 ff. — [3] Cap. 112 p. 964 col. 1 G.

ganze Vorstellung völlig von der pseudodionysischen Schilderung der ersten Engelshierarchie beherrscht wird, ist offenbar. Man vergleiche De Cael. Hier. VI § 2.

Καὶ πρώτην (sc. *τριαδικὴν*) *μὲν εἶναί φησι τὴν περὶ Θεὸν οὖσαν ἀεὶ καὶ προσεχῶς αὐτῷ καὶ πρὸ τῶν ἄλλων ἀμέσως ἡνῶσθαι παραδεδομένην· τούς τε γὰρ ἁγιωτάτους θρόνους καὶ τὰ — τάγματα Χερυβὶμ — καὶ Σεραφὶμ ὠνομασμένα, κατὰ τὴν πάντων ὑπερκειμένην ἐγγύτητα περὶ Θεὸν ἀμέσως ἱδρύεσθαι.*

Damit ist ein Licht auf die Inanspruchnahme der Wilhelmischen Herrschaftstheorie als einer aprioristisch erfaßten geworfen. Man bemerkt, wie sie sich zunächst an der theologischen Ideensystematisierung des Dionys orientiert, um dann sich freilich in freierer, spekulativer Entfaltung hinaufzuranken.

Dem „indesinenter et lateraliter assistere Regi" vindiciert Wilhelm einen besonderen Sinn nicht. Es wird damit eben nur die Pflicht dieser obersten Beamtenklassen (des persönlichen Gefolges, der Räte und der Richter) zu unmittelbarer Umgebung des königlichen Throns, und die Bedeutung, die für den königlichen Thron in ihrer nahen Bereitschaft liegt, zum Ausdruck gebracht. Er geht alsbald zur Auseinandersetzung der ersten Rangordnung über, die er als die

> Amantissimorum hoc est maxime Regem amantium et amore ipsius super omnes ferventium[1]

beschreibt. Die Beeinflussung durch die Bezeichnung der entsprechenden Engelsklasse ist deutlich. Wilhelm selbst weist bei der Vergleichung derselben unabsichtlich darauf hin, indem er vorgibt, die innere Ähnlichkeit beider zeige sich schon in dem Namen Seraphim an „quae est totus ardens sive incendium eorum."[2] In Wahrheit hat sich seine weltliche Ordnung auf dem Grunde der dogmatischen Ausdeutung des Engelsnamens constituiert. Diese ergibt zwar nach neuerer Auffassung einen ganz anderen Sinn, bedeutet: Edle, Magnaten;[3] die ältere und auch die heute herrschende katholische Lehre aber leitet den Engelsnamen von שָׂרַף ab, das eigentlich „verbrennen" heißt,[4] von den Auslegern dieser Richtung aber von jeher im Sinne von „in Liebesglut verzehren" aufgefaßt wurde.[5]

---

[1] p. 964 col. 1 G. — [2] p. 964 col. 2 G. — [3] Gesenius, Handwörterbuch. — [4] Wobei man aber auch an eine in Mos. 4, 21, 8; 5, 8, 15 vorkommende Schlangenart des gleichen Wortstammes wird denken müssen. Dadurch erhält dann diese Ableitung, wenn man sie mit der des Namens Cherubin zusammenhält, doch eine gewisse Wahrscheinlichkeit. S. unten S. 72 n. 1. — [5] Scheeben, Handb. der kath. Dogmatik II, 90.

Die auf dieser Grundlage konstituierte Ordnung erhält eine leicht gesellschaftswissenschaftliche Färbung, indem Wilhelm fortfährt:

> haec est consuetudo Regum omnium, scilicet ut et velint habere et habeant juxta se et proximos sibi, quos sibi credunt amicissimos.[1]

Hier spiegelt sich weniger eine bestimmt umgrenzte Staatsauffassung als die allgemeine Anschauung des mittelalterlichen Menschen von Wert und Vermögen der Königsherrschaft wieder. Trotz der in den Zeiten Wilhelms schon fortgeschrittenen Konsolidierung der Monarchie in Frankreich[2] erscheint ihm noch immer das königliche Regiment als ein wesentlich auf Persönlichkeit gegründetes, des persönlichen Anhangs bedürftiges. Die Schatten der im Umkreis — besonders in den deutschen Hauswirren Friedrichs II. mit seinem Sohne Heinrich, wo die Entscheidung fast ausdrücklich in die Zuverlässigkeit persönlicher Anhängerschaft gestellt war[3] — wankenden Kronen fallen herein.[4] Doch läßt die kühle, von der begeisterten Begründung der späteren Klassen scharf abstechende Ausführung über die Beiordnung der Amantissimi als eine consuetudo Regum, — — ut velint habere et habeant — — — quos c r e d a n t amicissimos die Zweifel Wilhelms an der Rechtmäßigkeit wie auch an der Wirksamkeit solcher Thronstützen deutlich durchblicken. Ob es aber in seiner Absicht lag, diesen Bedenken hier gerade Ausdruck zu geben, kann man billig bezweifeln. Ihn mußte davon abhalten, daß die Parallele zur Königsherrschaft auf den göttlichen Thron selbst führt, dessen Bestand und Grundlagen gegenüber derartige Zweifel zur Gotteslästerung werden mußten. Es wird in seinem Sinne wesentlich gelegen haben, ein rein innerliches Verhältnis, ein Gemälde biblischer Patriarchen- und Königsumgebung abzubilden. Was aber — wohl wider seinen Willen — hindurchklang, war der Widerhall der Zeit, ihrer Wirrungen und Strebungen in der Seele eines selbst zur nächsten Wahrung der Königswürde berufenen, aber mehr der zweiten Ordnung: Sapientes als der ersten: Amantissimi zuzuschreibenden Mannes.[5]

---

[1] Guil. Alv., ibid. — [2] Boutaric a. a. O., 11 f. Viollet, Histoire des Institutions polit. et admin. de la France. Paris 1898, II, 193. Luchaire, Manuel, 463, 501. — [3] Ranke, Weltgeschichte VIII, 354. — [4] De Universo ist verfaßt zwischen 1231 und 1236. S. Schindele a. a. O., S. 9. — [5] Über Wilhelms Stellung am Hofe Ludwigs IX., vgl. Valois a. a. O., 144 ff.

§ 11

Zweite Klasse

Räte — Cherubim.

Die zweite Ordnung, der himmlischen der Cherubim assimiliert, und mit dieser auf dieselbe Weise, wie die Amantissimi mit den Seraphim, durch die Namensausdeutung verknüpft — כְּרוּב bedeutet an sich Greif (zusammengesetzt aus Mensch, Stier, Löwe, Adler, den Symbolen der Macht und Stärke),[1] wird aber ähnlich wie Seraphim, von der katholischen Theologie auch noch heute[2] auf Grund der Autorität des Philo[3] mit „Wissenschaft und Einsicht", „Plenitudo sapientiae vel fusio scientiae"[4] übersetzt — die Sapientes leitet Wilhelm mit der Lobpreisung ein:

> quo ordine nihil regi convenientius nihil decentius.[5]

Diese Meinung entspricht ganz der Sinnesart eines Mannes, welcher dem Throne selbst als einer der ersten Ratgeber zur Seite stand. Sie enthält darüber hinaus die theoretische, wohl von Aristoteles[6] beeinflußte Meinung eines mittelalterlichen Staatsmanns vom Amt des Königs überhaupt. Nicht mit eigener Machtvollkommenheit und nicht auf eigene Verstandesmittel allein vertrauend, versehe der König sein Amt. Er nehme vielmehr die Unterstützung der Weisesten des Landes in Anspruch.

> Tu quoque scis, quam necessarii sunt sapientes gubernationibus regnorum.[7]

Es ist nicht völlig von der Hand zu weisen, daß zu diesem Ausspruch auch zeitgenössische Bewegungen mitgewirkt haben. Es mag sein, daß Wilhelm, je mehr die Gesetzgebungsgewalt des französischen Königs sich von der einst erforderlichen Zustimmung der Barone zu befreien wußte,[8] um so mehr einen Schutz gegen ihre willkürliche Handhabung in einem Ratskolleg für geboten erachtete, wie ein solches seit dem Komitat der

---

[1] Gesenius, Handwörterbuch. Wie wenig die in Tiergestalt auftretende Urform der Engel als eine Symbolisierung von Naturkräften aufzufassen, wie vielmehr sie als reines Fabelwesen anzusehen ist, dem später die Symboleignungen hineingedeutet wurden, darüber siehe Breysig, Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer. Berlin 1905, S. 97ff., eine Anschauung, der vielleicht nicht nur die Gestalt des Cherub, sondern nach dem oben S. 70 n. 4 von uns Gesagten auch die des Seraph als Unterlage dienen könnte. — [2] Scheeben a. a. O., 90. — [3] Über die Engellehre des Philo s. oben S. 55 n. 2. — [4] p. 964 col. 2G. — [5] p. 964 col. 1G. — [6] Scholz a. a. O., 111. Aristo. Rhet. I, 4, 1359b, 18ff., Eth. Nicom. III, 5, 1112b, 21ff. — [7] p. 964 col. 1G. — [8] Viollet, a. a. O., II, S. 191ff. Luchaire, Manuel, a. a. O., 500.

Merowinger nie ganz erloschen,[1] mit dem dreizehnten Jahrhundert in immer gesteigertere Wirksamkeit trat[2] (Curia regis). Es mag auch sein, daß auf ihn die englischen Geschicke, mit denen er in enger Fühlung stand — er vermittelte 1234—1235 im Auftrage des Papstes Friedensverhandlungen zwischen Heinrich III. und Ludwig IX.[3] — nicht ganz ohne Einfluß geblieben sind. Hier begegnen wir seit 1236 neben dem König einer Versammlung von zwölf Räten, „die dem König den Eid leisteten, ihn treu zu beraten".[4] Anfänglich wohl reines Verwaltungsorgan und mit dem König ergebenen Elementen besetzt,[5] wurde sie bald ein Werkzeug, durch das die Stände ihre das Königtum beschränkenden Forderungen, insbesondere Aufrechterhaltung und Ausgestaltung der Magna Charta, durchsetzten.[6]

So weit gehende Absichten werden bei der verschiedenen Richtung, in der die englischen und die französischen Geschicke sich bewegten,[7] dem Postulat Wilhelms nicht zuzuschreiben sein. Man wird bei ihm immer nur an ein den König beratendes, nie an ein ihn aus eigener Macht beschränkendes Organ denken können: womit die tatsächliche Stellung des Ratskollegs im Frankreich des 13. und 14. Jahrhunderts bezeichnet ist.[8] Nur so weit reicht auch die Tragweite der von Wilhelm gewählten Worte selbst; sie drücken eben doch mehr einen politisch-ethischen Grundsatz, als eine aktuell-praktische Forderung aus. Sie reklamieren — im Fluß antiker Theoreme, wie sie auch sonst im Mittelalter hervortraten[9] — die königliche Würde als ein dem Volkswohl dienendes Amt, aber sie stellen sie nicht zur Diskretion des Volkes.

Darauf läuft auch die gleich folgende, an die Sprüche Salomonis[10] angelehnte Ausführung hinaus:

---

[1] Viollet a. a. O., III., 177ff. Luchaire ibid. Idem, Hist. des institutions monarch. de la France. Paris 1891, I, 196ff. — [2] Viollet a. a. O., III., 38ff. Luchaire a. a. O., 501. — [3] Valois a. a. O., 113. — [4] Plehn, Der politische Charakter des Matheus Parisiensis in Staats- und sozialwissenschaftlichen Forschungen XIV. 3., 74. — [5] Dieses Zwölfrätekollegium, durch Wilhelm von Valence eingeführt, geht selbst auf das Vorbild Frankreichs zurück. Plehn ibid. — [6] Plehn a. a. O., 75. — [7] Ranke, Weltgeschichte VIII., 333. — [8] Viollet a. a. O., S. 388. Glasson, Hist. du droit et des instit. de la France 5, 377ff., bsdrs. 387. Luchaire, Manuel 501. — [9] Isidor. Hispal. Sent. III. cap. 49 i. f. Paris 1601. M. 685 col. 2B. Joh. Saresb. Policraticus IV, 1, 2. Manigold von Lauterbach, cit. bei Poole a. a. O., 232. vgl. Jourdain, Fxcursions historiques et philosophiques à travers te M.-A. Paris 1888. 517ff. — [10] Die Inanspruchnahme Salomos selbst als des Vorbildes königlicher Weisheit ist eine im Mittelalter weitverbreitete Übung. Bildliche Darstellungen eines gerechten Regiments wählen mit Vorliebe zum Symbol das Urteil Salomonis. Vgl. z. B. die etwas spätere Darstellung an der Fassade des Dogenpalastes zu Venedig.

> per sapientiam conduntur leges et statuta salutaria hominibusque perutilia eduntur.

Damit stimmt es aufs beste überein, wenn Wilhelm an späterer Stelle ausdrücklich den Fürsten als „minister, quasi pater, subditorum“,[1] seine „dignitates et officia“, aber als „gravissima onera“[2] bezeichnet. Es ist dieselbe Anschauung, und aus denselben antiken, neu eröffneten Quellen geschöpft, welche fünf Jahrhunderte später den absoluten Fürsten als ersten Diener seines Staats proklamiert, ihm in seinen Räten die Mittel zu rechter Handhabung seiner ungeheuren Machtfülle präsentierend.[3]

§ 12

Dritte Klasse

Richter — Throni.

Die dritte Klasse sind die Iudices. Sie ist der Engelsklasse der Throni oder Sedes an die Seite gestellt, deren Namen Wilhelm dahin erläutert:

> In illis tanquam in regno regalis excellentiae suae sedet rex ille et Dominus saeculorum et inde sive per illos iudicia sua exercet. P. 964 col. 2 G.

Wieder hat der dogmatische Gehalt des Engelnamens die Basis abgegeben, auf der Wilhelm sich das Wesen des irdischen Abbildes konstruiert. Wenn man sich die Throni bildhaft als Sedes göttlicher Herrlichkeit vorstellt, so ergibt sich die ideelle Substanz dieser Sedes von selbst aus der Anschauung, welche als die sicherste Grundlage jeder Regierung die Gerechtigkeit ansieht.[4] Der Thron Gottes ist danach die Gerechtigkeit, die einzelnen Glieder der Ordnung die Gerechtigkeit Übenden: die Richter. Diese Einschätzung des Richterstandes ist im Mittelalter alt und allgemein. Dem mittelalterlichen Menschen erschien als das vornehmste Amt des Königs das Richteramt.[5] Dieses zu verwalten ist besonders der König von Frankreich

---

[1] p. 964 col. 2 H., p. 987 col. 2 C. — [2] ibid. — [3] Darüber s. näheres unten S. 83 ff. — [4] Wenn wir auch den oft citierten Wahlspruch Kaiser Franz I. ‚iustitia fundamentum regnorum‘ dem Wortlaut nach für eine frühere Zeit nicht belegen können, der Gedanke findet sich schon in der justinianeischen Kodifikation l. 2 § 4 Dig. de orig. iur. 1. 3 (per quos — — civitas fundaretur legibus). — [5] Viollet a. a. O., 209. Fustel de Coularges, L'organisation iudiciaire au Moyen-Age. In: Revue des Deux Mondes. 1. Oct. 1871. —

von Gott eingesetzt.[1] Die Gerechtigkeit rief ein französischer König noch sterbend als das seiner Krone einwohnende Mysterium an.[2] Ludwig IX. hielt das Königsgericht unter den alten Eichen von Vincennes persönlich ab,[3] und von seinem Eifer für eine strenge Pflege des Rechts ging eine lebhafte Wirkung auf seine gesamte Hofhaltung aus.[4] So unmittelbaren Einflüssen, so tief gewurzelten, das ganze Leben durchdringenden Überzeugungen gegenüber vermochte die gekühlte und geschmückte Abstraktion antiker Staatstheoreme sich nicht zu behaupten. Die für Wilhelms Zeit und Werk auch sonst schon wankende[5] Autorität Platos, die das Gericht als ein den untersten Ständen nötiges Übel nur widerwillig duldete,[6] fand in dem lebendigen Bewußtsein Wilhelms vom Wesen und Wirken seiner Zeit keinen Eingang. Seinem Bewußtsein fügte sich die dogmatische Vorstellung von der Gott zum Throne dienenden Gerechtigkeit als eine beglückende Bestätigung ein.

Bei solcher Vorstellung muß es aber merkwürdig erscheinen, daß der die Gerechtigkeit vertretende Stand erst die dritte Stelle behauptet. Er hat zuvor auch häufig die Führung unter den Engeln gehabt. Pseudodionys läßt die *ἁγιωτάτους θρόνους* die englische Hierarchie einleiten.[7] Sein Glossator Pachymeres berichtet von den im Anschluß hieran entstandenen Streitigkeiten über den Rang dieser Klasse.[8] Aber die herrschende Ansicht des Mittelalters hat sie endgültig auf die dritte Stelle gerückt.[9] Wilhelm rechtfertigt diese Rangstellung ausführlich. Seine Gründe sind mehr ethisch als dogmatisch und mehr der irdischen, als der himmlischen Welt angemessen. Er meint, die richterliche Gewalt hätte nicht anders als den „Creatoris amatoribus sapientibus Deique consilia atque iudicia scientibus" anvertraut werden können; denn „Rege — insipiente et Dei inimico nihil Reipublicae perniciosius";[10] damit hat es den Anschein, als ob Wilhelm diese Gaben, die Voraussetzungen der potestas iudiciaria, mit dieser cumuliert erst in der dritten Klasse,

---

[1] So ein Chanson de geste Guesclins de Sassoigne, abgedruckt bei Ducourdray, Origines du Parlement de Paris et la justice au treizième et quatorzième siècles. Paris 1902, p. 39 f. — [2] Viollet a. a. O., 210. — [3] Viollet a. a. O., 212. Jourdain a. a. O., 539. — [4] Ducourdray a. a. O., 40/1. Ranke, Französ. Gesch. I, 30. — [5] Werner, Wilhelm v. Auvergnes Verhältnis z. d. Platonikern des zwölften Jahrhunderts in d. Sitzungsberichten der Philos.-Histor. Klasse der Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien. 74, 172. — [6] Vgl. Pierson, Vergleichende Charakteristik der platon. u. aristotel. Ansicht vom Staate. In: Rhein. Mus. 13, 36 f. — [7] De Cael. Hier. VI, 2. — [8] Migne, Patrol. S. G. 3, p. 204. — [9] Greg. Hom, 34. Bonav., Brevil. II, c. 8. — [10] p. 972 col. 1 H.

in den vorhergehenden aber nicht fände. Hier hat die politische Ausgestaltung seines Systems, die eine durchgehende Sonderung der Aufgaben verlangte, in Wilhelm das Bewußtsein des dogmatischen Substrats zurückgedrängt, daß nämlich die Fülle göttlicher Gaben je höher, je vollkommener vorhanden ist und nur nach unten einzeln und unvollkommen weitergestrahlt wird. Aus der rechten dogmatischen Auffassung hätte also auch gegen das Richteramt der ersten beiden Klassen nicht erinnert werden können, daß die richterliche Gewalt „non est danda nisi creatoris amatoribus sapientibus Deique consilia atque iudicia habentibus“. Denn die erste Klasse ist aller dieser Gaben vollkommen, die zweite aber gerade der Sapientia und Potestas iudiciaria und aller späteren vollkommen, und nur des amor Dei ὡς ἐφικτόν teilhaftig.[1]

Die richtige Begründung für die Nachordnung der Throni nach Seraphim und Cherubim bzw. der Iudices nach Amantissimi und Sapientes muß so lauten, wie Wilhelm sie später gibt:

> Potentiam locum habere non debere nisi post charitatem et sapientiam, quarum alteram habet ut imperatorem suum, alteram autem ut consiliarium. P. 973 col. 2 A.

Damit ist die oben urgierte Auffassung, welche, festgehalten, dazu hätte führen müssen, den späteren Klassen eine zunehmende Gabenfülle zuzuweisen, verlassen, und zutreffend sind die aus der Machtfülle nach unten derivierten einzelnen Herrschafts**aufgaben**[2] nach einem ethischen Prinzip gestuft, wo denn freilich entsprechend den evangelischen Grundsätzen Übung der Charitas und Sapientia derjenigen der Potestas iudiciaria voraufgehen müssen. Damit ist auch ein mit dem Charakter Wilhelms übereinstimmendes Bild gewonnen: ihn hinderte sein zu friedlicher Ausgleichung neigendes Gemüt an der Ausübung der ihm zustehenden Gerichtshoheit in streitigen Sachen, seine tiefe Einsicht in die menschlichen Verhältnisse aber wußte die Streitfälle oft in friedliche Übereinkünfte auszugleichen[3] und darüberhinaus den Hader der Kronen und den Streit der beiden

---

[1] De Cael. Hier. cap. 3. cap. 7. — [2] Obwohl Wilhelm in cap. 120, p. 970/1 gegen das Amt als Abstufungsgrund, eine Meinung früherer Theologen, polemisiert, nimmt er unbemerkt hier die gleiche Anschauung auf. Eine eingehende Betrachtung der äußerst komplizierten, scholastischen Digression ist hier nicht angängig. — Ägidius von Rom unternimmt in der unten (S. 108) mitgeteilten Stelle seines Traktats De ecclesiastica potestate offenbar unter dem Einfluß Wilhelms den Versuch einer logischen Begründung, der aber im Letzten doch auf einen mystischen Grund, die Liebe Gottes als den Quell aller Gaben, zurückführt. — [3] **Valois**, l. c. 22.

Gewalten — der weltlichen und der geistlichen — zu versöhnen.[1]

Auch an dritter Stelle stehend, behauptet der Ordo der Iudices einen hinlänglich hohen Rang. Er ist den Großen des Reiches, ja, den tributären und den vasallitischen Königen vorangesetzt, und die Statthalter und Heerführer folgen ihm in weitem Abstande nach. Damit ist die ideologische Anschauung, die ohne irdische Hinderungen ihren Staatsbau aufführt, dem Ziele absoluter Überordnung des Richterstandes nahegekommen, das seit des Montesquieu Schrift De l'Esprit des lois in einem noch entschiedeneren Sinne das eifernde Bestreben von Theorie und Praxis auf sich gezogen hat.

Den drei ersten Klassen schreibt Wilhelm noch eine besondere Qualität zu.[2] Er läßt sie, die Gott ständig lateraliter umgeben, von ihm a latere mit außergewöhnlichen Botschaften, die er den besonderen — den beiden letzten — Botenklassen nicht anvertraut, beauftragt werden: wie auch ein irdischer König einen Fürsten seiner unmittelbaren Umgebung mit besonderen Missionen betraue. Er erinnert an die Gebräuche der italienischen Stadtrepubliken, die außer den gewöhnlichen, durch ihre Kleidung bezeichneten Ambassatores zuweilen ihre angesehensten Bürger entsenden. Die irdische Parallele zu den a latere entsandten Engeln Gottes führt aber unmittelbar zu den a latere entsandten Kardinälen, deren seit dem Ende des zwölften Jahrhunderts sich die Päpste in ständiger Übung zu ihren größeren Aufträgen bedienten.[3] Man wird, auch ohne daß Wilhelm diese Übung ausdrücklich erwähnt, annehmen dürfen, daß sie ihn zu der Zuteilung des Botschafteramts an die drei oberen Klassen mit veranlaßt hat. Ein anderer Beweggrund ist dogmatischer Natur: der nämlich, daß man von alters her die Engel der großen Heilsbotschaften, insbesondere Gabriel, ungern in die allgemeine Botenklasse der Archangeli verwies (darüber siehe unten S. 97 f.).

Wilhelm macht bei Gelegenheit der Zuweisung des Botschafteramts an die drei ersten Klassen Ausführungen darüber, daß den Vornehmen nur Missionen von politischer Tragweite anständen; für die geläufigen Aufträge solle man sich der Lictoren,[4] denen er auch sonst die beiden unteren Engelsklassen

---

[1] Valois, l. c. 113, 65ff. et passim. — [2] p. 987 col. 1 A. B. C. — [3] Sägmüller, Die Tätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII. Freiburg i. B. 1896. S. 60f., 108f. — [4] Der Rückgriff auf klassische Beamtenbezeichnungen in politischen Theorieen ist im Mittelalter auch sonst zu beobachten, s. z. B. Joh. Saresb. Policraticus. lib. VI prol.

assimiliert, bedienen. Eigene Erfahrungen mögen Wilhelm zu solchen Erwägungen veranlaßt haben. Ihn, der sein ganzes Leben zwischen Kirchenpflichten, gelehrten Arbeiten und politischen Missionen zu teilen hatte,[1] mag gewiß oft die geringe Bedeutung der von ihm zu betreuenden Angelegenheiten seine Entfernung von geistigeren Arbeiten unwillig haben empfinden lassen. Daher dann das Bestreben, Fähigkeiten und Dienstleistungen in den Staatsämtern ins rechte Verhältnis zu setzen, ein Unternehmen, das im platonischen Idealstaat seine vorzügliche Ausbildung erfahren hatte.[2]

§ 13

Vierte Klasse

Magnaten — Dominationes.

Die vierte Stelle nimmt der Stand der Magnaten ein. Er entspricht der Engelsklasse der Dominationes und wurde aus den Elementen dieses Begriffs konstituiert. In den Dominationes erscheint Wilhelm die erhabene Herrschaft Gottes entstrahlt: die königliche Gewalt aber hat ihren Widerschein in Macht und Ansehen der Magnaten. Unter ihnen haben die Barone geradezu von der Stärke und Tapferkeit den Namen erhalten.[3,4]

Diese etwas blasse Kategorie wird von Wilhelm durch Exemplifikationen belebt. Er zählt als Glieder derselben her: die Reges subditi und Reges tributarii, sowie die sogenannten Proceres regni und die Barone. Daß die unterworfenen und tributpflichtigen Herrscher hier schon schlechtweg der königlichen Staatsordnung und nicht einmal an erster Stelle eingeordnet werden, gibt einen Begriff davon, wie stark besonders französische Geister im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts die Gesamtstaatsgewalt fühlten. Die Konsolidierung der Monarchie aus feudalen und eroberten Gebietsteilen, die Zusammenfassung der verteilten Einzelgewalten in einer starken Königshand zeigt sich an.[5] Man wird dabei allerdings nicht übersehen dürfen, daß der der antiken Welt entlehnte Begriff der Reges tributarii

---

[1] Valois, l. c. 1—156 passim. — [2] Pierson a. a. O., 6f. — [3] P. 964, col. 2 H. — [4] In Wahrheit bezeichnet baro ursprünglich allgemein Mann, homo. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte. Bd. 4, 281 n. 5. Doch hat die romanische Bezeichnung Baro eine andere sprachliche Wurzel. Schröder, Dtsch. R. G., 5. Aufl., 52, n. 29. — [5] Ranke, Weltgesch. VIII, S. 329; Französ. Geschichte I, 24. Viollet a. a. O., 145ff., 913ff. Luchaire, Manuel 463.

und subditi wohl mehr einer abstrakten als einer concreten Zuständen dienenden Theorie entspricht. Der innere Antrieb dieser Anschauung aber kann bei einem Manne wie Wilhelm nicht wohl ohne einen näheren Bezug zur umgebenden Wirklichkeit bestanden haben.

Unter den Proceres regni sind die obersten königlichen Lehnsträger zu verstehen,[1] sie und die Barones etwa den Fürsten und freien Herrn unseres Rechts[2] gleich zu setzen. Damit ergibt sich nach den reges subditi et tribularii ein einigermaßen rundes Bild für diese Stufe, die so in einem — freilich nur für die mittelalterliche Vorstellung kenntlichen — System[3] den Klassen der persönlichen Geleitspersonen des Königs und der höchsten Magistrate (Räte und Richter) als die der höchsten ständischen Gewalten angereiht erscheint.

Den Dominationes weist Wilhelm an einer späteren Stelle seines Werkes als die sie auszeichnende Kraft die virtus contraria indebitae servituti sive servibilitati et erecta praecellenter contra omnem vilitatem et deiectionem subiectionis[4] zu, wodurch die Auffassung einer ständischen Ordnung, wie wir sie oben umschrieben, bestätigt wird. Wenn die Virtus der Klasse als contraria indebitae servituti sive servibilitati und als erecta contra omnem vilitatem et deiectionem subiectionis gekennzeichnet wird, so scheint damit zunächst ein bestimmtes Dienst- und Untertänigkeitsverhältnis vorausgesetzt, dieses aber in der Richtung auf vollkommene Dienstbarkeit und Untertänigkeit hin begrenzt: indem ein gewisses Maß von Diensten, ein gewisses Maß von Botmäßigkeit als das angemessene statuiert wird, demgegenüber ein eigen herrenmäßiger Sinn seinen Platz behauptet: damit ist aufs beste ein System lehnsständischer Verhältnisse ausgedrückt, das auch die sich soeben in Frankreich konsolidierende Monarchie nicht so schnell beseitigen sollte.[5]

Und zugleich enthält jene Aussage das Bekenntnis eines den ständischen Interessen zugewandten Geistes, dem unbeschadet der Ehrfurcht vor der Krone daran gelegen zu haben

---

[1] Viollet a. a. O., II, S. 191, Schröder a. a. O., S. 227, cfr. Waitz a. a. O., an vielen Stellen. — [2] Schröder a. a. O., S. 445, 504. — [3] Vgl. die oben S. 52 gemachten Ausführungen über die sich erst anbahnende Subsumierung der Kategorieen. Irgendwie Abgeteiltes stellte sich leicht in Reihen nebeneinander, ohne daß auf die innere Subsumption oder Koordination Wert gelegt wurde, sowie die Landkarten der Zeit oft Städte, Provinzen und Länder statt unter- nebeneinander verzeichnen. — [4] P. 979 col. 1 A. — [5] Viollet a. a. O., II, 191 ff., 237 ff. Luchaire, Manuel 463, 472, Ducourdray a. a. O., 30.

scheint, die Mannhaftigkeit und Herrentugend der der Krone unterworfenen ehemalig Unmittelbaren aufzurufen. Davon liegt viel in der Heraustreibung der „Virtus erecta contra omnem vilitatem et deiectionem subiectionis“. Es ist das Aufstehen des Herrentrotzes gegen die unangemessenen Ansprüche der neuen Herrschaft, das hier dem Stande als seine wesentliche Eignung, mehr als eine Anforderung an ihn, vorausgerufen wird. Ein Anklang daran auch in der Ableitung des Namens Dominationes selbst ex eminentia insubiicibilitatis et inservilibilitatis ad omne aliud a creatore,[1] wenngleich hier wohl zunächst das Bild himmlischer Sphären dem Autor vorgeschwebt hat. Wilhelm von Auvergne, dem es gegeben war, so viele in seinen Tagen herausgetriebene Widersprüche der Gewalten friedlich aufzulösen, mag geglaubt haben, es lasse sich eine beamtenmäßig organisierte Königsherrschaft mit einem Körper lehnständischer Gliederungen dauernd in eins verschmelzen. Ein solcher Glaube und ein dahin zielendes Bestreben, in den noch unentschiedenen politischen Zuständen seiner Zeit nicht ohne Halt,[2] wären besonders verständlich bei einem Manne, der durch Abkunft und verwandtschaftliche Beziehung auf alte herrenmäßige Tradition hingewiesen war. Aber kaum wird man auf dies Argument hin in dem Streite, der Wilhelm bald dem alten Stamme der Astorg, bald dem der Barone d'Aurillac zuschreibt, bald ihn auch als ein Bettelkind aus unterster Stufe emporwachsen läßt,[3] die Entscheidung im Sinne jener ersten Meinungen treffen mögen.

§ 14

Fünfte Klasse

Praesides Provinciae — Principatus.

Den Magnaten folgen als fünfte Ordnung die Praesides Provinciae. In ihnen sind die „Principatus“ der himmlischen Hierarchie abgebildet.

Den Principatus ist im wesentlichen die göttliche Machtentfaltung gegenüber den Menschen, das überweltliche Regiment der Menschen zugeteilt.[4] Indem ihnen so gleichsam eine Provinz des göttlichen Weltreiches zur Verwaltung gegeben ist, können als ihr irdisches Abbild die Provinzial-Statthalter angesehen werden. Der Name Praesides Provinciae weist auf die römische

---

[1] p. 978 col. 1 H. — [2] Luchaire, Manuel, 463, 472, 520. — [3] Valois, l. c. p. 3—5. — [4] p. 971 col. 1 A.

Beamtenhierarchie hin, deren sich, wie schon erwähnt, die mittelalterlichen Staatsschriften gern bedienten.[1] Er hat hier aber doch eine nähere Beziehung zur Wirklichkeit. Die zeitgenössische Gesetzgebung hat die auf die Praesides Provinciae des römischen Kaiserreichs bezüglichen Vorschriften[2] auf ihre baillis und sénéchaux bezogen, die im großen ganzen — wie jene — als die Vertreter der Zentralgewalt in den Provinzen anzusehen sind.[3]

Die Machtentfaltung der Principatus wird von Wilhelm aber lediglich als eine verwaltende vorgestellt; er sieht bei dieser Klasse ganz ab von den stärkeren Mitteln, durch die sich eine herrschende Macht darstellt. Diese weist er den folgenden, die in ihrem Wesen ein Etwas wie vollstreckende Gewalt verkörpern, zu. Und er kommt bei dieser genauen Teilung fast zur Festsetzung einer Herrschaft lediglich durch gerechte und milde, unbestechliche und unbeirrbare Lenkung und Hinleitung (Inspiration) der Untergebenen zu diesen Tugenden selbst.[4] Er stellt damit, die von Plato ausgerufene pädagogische Tendenz des Staates erneuend, ein Bild utopistischer Herrschaft auf, das er freilich zunächst nur auf die Herrschaft der Engel über die Menschen anwendet. Aber indem ja die Herrschaft der Engel sich gerade in der Hinleitung der Menschen — der Untergebenen — zu den Tugenden, mit denen sie selbst die Herrschaft führen, vollzieht, wird diese Art der Herrschaft selbst als Ideal auch für die Menschen in Anspruch genommen und werden für sie ausdrücklich die gleichen Tugenden zur Leitung und Aufrechterhaltung der Gemeinschaft gefordert.

Damit wird für das irdische Regiment ein Ideal aufgestellt, das die antiken — platonischen und aristotelischen — Traditionen vom besten Fürsten aufnimmt und zum geschlossenen Bilde vereint. Frühere hatten auch wohl theoretische Erörterungen über Pflicht und Tugend des Fürsten angestellt, aber ihre Auseinandersetzungen waren allzusehr patristischer Führung hingegeben, als daß sie sich hinlänglich hätten mit antikem Geist erfüllen, dies zum Vernunftgrunde hinstrebende Element völlig in ihre Pläne aufnehmen können. Nicht Isidor von Sevilla,[5]

---

[1] Er findet sich auch in dem Policraticus des Johann von Salisbury, (der die Staatsordnung als einen menschlichen Organismus ausdeutet, in dem jene Ohren, Augen und Zunge sind). Policr. V, 11. — [2] L. 1. Cod. ut omnes iudices 1, 49. — [3] Viollet a. a. O., 3, S. 254 ff., besonders S. 265. Vgl. Giraldus Cambrensis, De Principis Instructione Dist. I cap. 20, ed. Warner. London, 1891. Bd. 8. S. 117. — [4] p. 971 col. 1 A, p. 978 col. 1 H, 979 col. 1 A. — [5] Ethymol. 9, 3. Sent. 3, 48, ed. Paris 1601, pp. 122 ff. 684 ff.

noch Smaragdus Abbas,[1] noch Hincmar von Rheims, noch Petrus Lombardus[2] waren nach dieser Richtung dirigiert; Johann von Salesbury führte schon mehr antike Ideen, mehr den natürlichen Stand der Dinge berücksichtigende Anschauungen in seine seltsame Staatslehre ein.[3] Aber auf den Boden eines von den Philosophen des Altertums gewiesenen natürlichen Erkennens und Begründens staatlicher Verhältnisse hat er sich ebensowenig entschlossen gestellt[4] wie sein jüngerer Zeitgenosse Giraldus Cambrensis. Heute wird für Ägidius von Rom als für den ersten dies Verdienst in Anspruch genommen.[5] Aber wir werden im Nachfolgenden in unserem Meister einen Geist erkennen, der ihm kräftig voranschritt und seine eingewurzelte Kenntnis des Plato und die frisch erworbene des Aristoteles — ein Menschenalter vor ihm — an einem aus den Elementen der Vernunft aufgestellten Fürstenideal bewährte. Freilich dieses wird dabei doch nicht völlig zu übersehen noch in Abrede zu stellen sein, daß ein nicht ganz unbeträchtlicher Teil der das Fürstenideal betreffenden Deduktionen sich im Wege einer ununterbrochenen, hauptsächlich durch Isidor von Sevilla vermittelten klassischen Tradition überall verstreut bei den oben citierten und noch manchen anderen mittelalterlichen Autoren erhalten hat.[6] Einzelne Postulate, so die cardinalen Fürstentugenden, sind aus dem Schatze antiker Weltbildung dem menschlichen Geiste niemals verloren gegangen.[7] Aber alles dies erscheint als zufälliges, nicht in seinem Grunde erfaßtes und rücksichtslos dem mittelalterlich-kirchlichen Denken eingefügtes Gut. Bei Wilhelm, als der Ersten einem, ist der Schatz dieser Überlieferungen an seinem Grunde aufgesucht, in der Tiefe seiner grundsätzlichen Bedeutung erfaßt und in dem Rahmen eines ihm ädaquaten vernunftgemäßen Ergründens und Auseinandersetzens nach allen Seiten entfaltet.[8]

---

[1] Via Regia passim. Migne, Patr. S. L. 102, S. 931 ff. — [2] Kraus, Ägidius von Rom in Österr. Vierteljahrschrift 1, 28 n. 2. — [3] Poole a. a. O., 233 ff. — [4] Poole ibid. Kraus ibid. — [5] Scholz a. a. O., 109 ff. — [6] Ebert, Gesch. der Literatur des Mittelalters 1, S. 560. Jourdain, Exc. 517 ff. — [7] S. unten S. 85 n. 2. — [8] Es sei hier darauf hingewiesen, daß die scheinbar ganz abstrakte, ganz theoretische Auseinandersetzung Wilhelms, wie so oft, auch hier nicht ohne eine sehr lebendige Verbindung mit den nächstumgebenden politischen Zuständen besteht. Wenn Jourdain, Excursions 529 f. es ablehnt, diese Zustände, die sich in dem vollkommenen Fürstentume Ludwigs IX. darstellen, als auf die zeitgenössischen politischen Theorien wirksam anzuerkennen, mag er, wie auch aus seinen sonstigen Ausführungen hervorgeht, mehr an den Engel der Schule, an Thomas selbst, als an die geringeren Glieder derselben gedacht haben. Sicherlich ist ihm jeden-

An die Spitze seines Herrschaftsideals stellt er den Grundsatz:

> Longe differt principatus a tyrannide a rapina et oppressione subditorum.[1]

> Omnes tyranni, quantacunque potentia praediti esse videantur, vere impotentes sunt, quoniam vere servi nequitiarum suarum[2]

und proklamiert es als des Fürsten Pflicht im Verhältnis zu seinen Untergebenen:

> declinare tyrannides et iniquas oppressiones atque rapacitates necnon et insidias et captiositates.[3]

Ausdrücklich wird die Herrschaft als eine Befriedigung persönlicher Willkür abgelehnt, als ein Mittel zur Beförderung der Volkswohlfahrt angesprochen:

> De vero principe verissimum est, quia prodesse intendit subditis suis et hoc solum amat in principatu suo, non praeesse[4]

und vom Fürsten gegenüber seinen Untertanen gefordert:

> summam intentionis et officii sui deducere, ut quietam et tranquillam vitam habeant rectamque pariter scilicet absque declinatione sive distorsione in devia vitiorum, ut ipsa vita sit eis via ad finem ultimum foelicitatis.[5]

In allen diesen Ausführungen lebt als innerer Kern der Schatz von Ideen, mit dem Plato wie Aristoteles die tyrannische Zwingburg angreifen und ihr eigenes Gebäude des besteingerichteten Staates aufführen.[6] Man wird in ihnen aber auch unschwer eine vorausweisende Linie erkennen. Mit der Aufnahme platonischer und aristotelischer Ideen leben sie vom selben Geiste, der das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert nährte. In den angeführten Prinzipien ist fast schon ein Programm des Wohlfahrtsstaates niedergelegt; es fehlt nicht die „quieta et tranquilla vita“, die Behütung vor der „declinatio sive distorsio in devia vitiorum“, und am Ende scheint als das Staatsideal selbst

---

falls des Wilhelm von Auvergne Betrachtung über das Fürstenideal ebenso fremd gewesen, wie den übrigen Gelehrten des vorigen Jahrhunderts. Sonst hätte bei der unausgesetzt nahen Berührung, die Ludwig IX. und Wilhelm enge aneinander hielt, seine Ablehnung wohl einer vorsichtigen Einschränkung bedurft. Er selbst zeigt einen ähnlichen Zusammenhang politischer Doktrin mit staatlichen Erscheinungen für das Zeitalter Ludwigs IV. in Bossuet auf. — [1] Pag. 964 col. 2 H. — [2] Pag. 973 col. 2 BG. — [3] Pag. 971 col. 1 B. — [4] Pag. 965 col. 1 A. — [5] Pag. 971 col. 1 B. — [6] Pierson a. a. O., 214 ff. Aristoteles, Polit. 1278 b, 32 ff., 1310 b, 31 ff. Vgl. Cicero, De offic. I, 25. Seneca, De Clementia, cap. 12 ss et passim. Oncken, Staatslehre des Aristoteles. Leipzig 1870. II, 153, 286 ff., 305 ff.

„der finis ultimus foelicitatis" und das Staatsleben als Weg dahin auf.

Dem Princeps wird dementsprechend mit einem Ausdruck, der, der Antike entlehnt, ebenso dem achtzehnten wie dem dreizehnten Jahrhundert angehört,[1] die Stellung des ersten Staatsdieners zugewiesen:

> Veri namque nominis princeps ministrum — — se gerit et exhibet subditorum.[2]

Und es fehlt hier wie im achtzehnten Jahrhundert nicht der sehnsüchtig der Staatsordnung des alten Rom nachtrachtende Blick. In der Lücke des obigen Citates heißt es:

> quasi patrem,

ein Ausdruck, der als auszeichnende Bezeichnung für den sein Vaterland väterlich Versorgenden[3] aber schon bei Aristoteles und gewiß nicht zuerst bei ihm eine Stütze hat.[4] Daran wird dann zur näheren Illustrierung des Verhältnisses des Princeps zu seinen Untertanen, ganz wie im achtzehnten Jahrhundert, eine Anecdote aus der römischen Geschichte herbeigezogen:

> Unde quidam Princeps Romanorum subditos nobiles potentes commilitones suos vocabat.[5]

Damit wird der Fürst, als innerhalb der Volksgemeinschaft stehend, in ihrem Rahmen sein aufgetragenes Amt vollziehend dargestellt.[6]

Von dem Fürsten in diesem Stande werden nun bestimmte Tugenden erwartet, die ihn teils dazu befähigen sollen, sein Amt wohl zu versehen, teils ihn daran hindern sollen, über sein Amt hinaus in eine Tyrannis hineinzuwachsen, und die durch ihre weite Umfassung und ihre das Bestreben nach dem vernunftgemäß besten Staat abbildende Ausgestaltung wieder den Blick auf die antike Welt — insbesondere auf des Aristoteles Lehre von den drei Herrschertugenden[7] — zurücklenken, und die weiterhin wieder die Parallele der Staatsschriftsteller des sieb-

---

[1] Der Ausdruck findet sich auch im zwölften Jahrhundert schon gelegentlich. S. Joh. Saresb. Policraticus IV, 2. Über die Parallele zwischen dem dreizehnten und achtzehnten Jahrhundert s. des näheren unten S. 85ff. — [2] Pag. 964 col. 2 H. — [3] Den Ehrentitel Pater Patriae trug z. B. Augustus davon. Aurel. Vict. De Caesaribus Cap. 1. cf. Seneca, De Clem. cap. 14. — [4] Eth. Nic. VIII, 12. — [5] Guil. Alv. ibid. — [6] Dies ist eine auf antikem Grunde ruhende, das Mittelalter durchziehende prinzipielle Anschauung, der sich besonders die Päpste in ihrem Streit mit der weltlichen Gewalt bedienten: daß das königliche Amt, zur Disposition des souveränen Volkes stehend, von diesem dem König übertragen werde. Manigold von Lauterbach citiert bei Poole a. a. O., 232. Viollet II, 49ff. — [7] Arist., Polit. 1309 a, 32ff.

zehnten und achtzehnten Jahrhunderts, am gleichen Quelle genährt, aufrufen.

Am Eingang stehen die drei Haupttugenden Rectitudo, Clementia, Pietas,[1] die noch deutlich die in römische Form gegossene Tugendlehre griechischer Weltweisen erkennen lassen.[2] Ihnen folgen bestimmtere, eingehendere Ansprüche an die Regenten. Es wird von ihnen erfordert,

> ut sint incorruptibiles acceptione personarum vel munerum, inadulabiles hoc est blandimentis adulatorum inseducibiles, vel quod convenientius dicitur, indementabiles falsis consiliis et suggestionibus infallibiles.[3]

Es ist dieselbe ängstliche Sorge, die, im Mittelalter früh aufgetreten[4] und nie ganz geschwunden, in der Publizistik und in mancherlei fürstlichen Aussprüchen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts[5] wieder zutage tritt, daß der mit so großen Machtmitteln ausgestattete Regent, da er der Gesamtheit des Volkes zu dienen bestimmt ist, nicht den Anschlägen einzelner geschickter Beutemacher zum Opfer falle. Sie zieht um das Amt des Fürsten einen Zaun von stoischen Tugenden, die, indem sie es gegen volksschädliche Ausbeutung sicherstellen sollen, oft gerade seine stärkste Auswirkung hindern.

Man wird das Erstaunen darüber, daß zwischen zwei so getrennten Welten, wie der ständischen des dreizehnten und der absolut regierten des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, an einer Stelle so enge Berührung herrscht, bald durch einen einleuchtenden Grund beschwichtigt finden. Das Ideal des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts ist aus naturrechtlichen Anschauungen erwachsen, die von der Gestaltung der vorliegenden Verhältnisse fort aus dem Grunde der Vernunft

---

[1] Guil. Alv., pag. 971, col. 1 B. — [2] Wenigstens die beiden letzten. Die Rectitudo ist eine spätere Form für die klassische Aequitas. Der Clementia als fürstlicher Tugend hat Seneca eine eigene Schrift gewidmet, die auf das Mittelalter von nachhaltigem Einfluß gewesen ist. Pietas fundamentum omnium virtutum bei Cicero Pro Planc. 29. Valer. Max 5, 4 ext. 3. Vgl. insgesamt Cicero, de off. I, 4 ff. Wir finden diese Tugenden in den theoretischen Schriften des Mittelalters seit Isidor (Sent. III, 48 ff.), der auf Seneca und von da weiter auf die älteren Römer und die Griechen zurückweist. Vgl. Jourdain, Exc. 518. Ebert, Gesch. der Lit. d. Mittelalters, I, 560. — [3] Curt. 8, 5, 17, 6. Tacit. hist. 1, 14. Plin. Paneg. 75. Im Mittelalter dann ausführlich über diese Punkte Isid. Hisp. l. c. cap. 53, 54. Smaragdus Abbas, via Regia cap. 25, Migne, Patr. S. L. 102, 956. — [4] Smaragdus Abbas, ibid. — [5] Vgl. Richelieu, Testament politique. Amsterdam 1691. Fénélon, Aventures de Télémaque Livre II, III, V et passim. Idem, Examen de Conscience sur les devoirs de la royauté. Article I.

ein Staatsgebilde zu formen trachteten. Nicht fern von diesen Ideen, nur zu oft geheim in ihrem neuen Ausdruck verborgen, lagen die Prinzipien antiker Welterkenntnis und -anschauung, die so noch spät in dem fast ganz entchristlichten Zeitalter einen Triumph feierten.

Es ist nicht zu verkennen, wie weit von dem gegebenen Zustand mittelalterlicher Staatsbildung fort die Theorien des scholastischen Meisters führen. Auch sie sind auf einen vorweggenommenen Zustand bedingungsloser Vollkommenheit gegründet. Aber hier ist dieser Zustand nicht eigentlich und nicht in derselben Weise wie im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert vorweggenommen. Er ist hier nicht anders vorweggenommen wie die gesamte Weltanschauung selbst. Er ist in Wahrheit den tatsächlichen Verhältnissen, wie sie sich die scholastische Welt dachte, mit eingewurzelt. Er ist die letzt übergeordnete, aber doch — wie oben dargelegt — in den ganzen Weltordnungsbau mit einbezogene Schicht, die alle Gliederungen umfaßt und von oben her mit ihrem vollkommenen Licht teilbar durchstrahlt. Die Idee ist hier in dem tatsächlich zur irdischen Weltordnung gehörenden göttlichen Wesen verkörpert und nimmt als real vorgestelltes Glied an deren Bestand realen Teil.

Freilich der innere Gehalt dieser Idee ist hier, ebenso wie in den späteren Zeitaltern, mit auf die Vernunft gegründeten Elementen erfüllt, die, ebenso wie die der naturrechtlichen Anschauung, wesentlich in antiker Welterkenntnis festgewachsen sind. Sie sind zu einem kleineren Teil von Anfang an dem christlichen Gedankenbau verschmolzen gewesen, zum größeren haben sie erst in der hohen Scholastik mit der verbreiteten Kenntnis des Plato und der neugewonnenen des Aristoteles ihren vollkommenen Ausdruck erlangt. Aber auch sie vermögen, wie sehr sie von der ganz patristisch dirigierten Anschauung der frühen Scholastik abstechen und ein dem geklärten Geiste klassischer Bildung entsprechendes Staatsideal ans Licht stellen, nicht das dogmatisch standhafte Weltbild zu zertrümmern, das alle den mittelalterlichen Geist erreichbaren Erscheinungen umspannt, sondern nur in seinen bestehenden Rahmen dieses Gebilde gelösten geistigen Dranges einzufügen.

So verbunden und so auch geschieden, hält das dreizehnte am siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert eine Kette fest, deren innerst gemeinsamer Kern: starke Herbeizwingung eines Geistigen zum Bau des gegenständlichen Lebens ist (der ebenso wie im innergesellschaftlichen Leben der Völker, auch im

politischen Verhalten derselben und den anderen Zweigen menschlicher Kultur seinen Ausdruck gefunden hat).[1]

Daß die Ausführungen über den Fürsten von Wilhelm gelegentlich des Ordo: Praesides Provinciae gegeben werden, erklärt sich leicht daraus, daß der König als das Abbild Gottes selbst in seinen Ordnungen nicht erscheint, und daß die Praesides Provinciae diejenige Ordnung darstellen, in der die Staatsverwaltung, wenn auch abgeleitet und auf einen räumlichen Teil beschränkt, so doch mit vollkommen königsgleicher Befehlsgewalt sich vollzieht.

§ 15

Sechste Klasse

Militärische Befehlshaber — Potestates.

Den Praesides Provinciae folgen als sechste Klasse die militärischen Befehlshaber: Duces legionum, bellorum instructiones, capitanei acierum.

Sie entsprechen der himmlischen Ordnung der Potestates, aus deren Namen ersichtlich der Stoff zu ihrer Bildung hergenommen wurde. Dieser Name wird aus der übermächtigen Gewalt erklärt, die ihnen verliehen ist, um jede gegen Gott aufstehende Widersetzlichkeit unwiderstehlich zu vernichten.[2] Sie sind es, die, wie oben ausgeführt, Gott ins Feld schickt, um die Unbotmäßigkeit der abtrünnig gewordenen Engel niederzuwerfen.[3] Indem nun dieser Name nicht lediglich als Vocabel nach der ihm zugeschriebenen Bedeutung verwertet, sondern als Bezeichnung einer himmlischen Institution urgiert wird, gelangt Wilhelm zur Aufstellung seiner irdischen, den Potestates assimilierten Klasse. Die Machtvollkommenheiten, die sich aus jener Erklärung des Engelsnamens für ihn als eine Amtsbezeichnung

[1] Eine ähnliche Übereinstimmung, wie sie hier. für die Theorien vom Fürsten aufgestellt wurde, hat für ihre Persönlichkeiten selbst Boutaric aufzeigen zu können geglaubt, indem er Philipp den Schönen als den Fürsten absoluter Gewalt in eine Linie mit dem vierzehnten Ludwig setzt und für Ludwig IX. wenigstens die Errungenschaften einer diejenige des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts vorwegnehmenden Centralisation in Anspruch nimmt. Saint Louis et Alphonse de Poitiers. Paris 1870, 2, 8f. Dagegen, aber was die Centralisation angeht, wohl zu Unrecht: Glasson, Histoire du Droit et des Instit. de la France 5, 289, 290; vgl. Ducourdray, a. a. O. 28ff., Luchaire, Manuel, 463, 520/1. — [2] P. 985 col. 2C. — [3] P. 989 col. 1C.

ergeben, werden voll ins Irdisch-Militärische entfaltet. Dabei greift Wilhelm als auf einen Beleg seiner Construktion auf die anklingende, in der zeitgenössischen Verfassung vorkommende Beamtenkategorie der Potestates zurück: homines, qui potestates apud nos dicuntur, ad hoc utique constituti sunt, ut inimicos reipublicae vel comprimant vel exterminent,[1] worunter die Podesta der italischen Stadtrepubliken, der provencalischen Consularstädte, die sie eben erst — in den Zeiten Wilhelms — von jenen übernahmen,[2] zu verstehen sind.

Aber mehr durch den Gleichklang, als durch innere Übereinstimmung veranlaßt, erweist sich diese Zusammenstellung als wenig glücklich. Obwohl man von dem oft betonten Grundsatz wird ausgehen müssen, daß eine strenge Verteilung der Amtsaufgaben unter die mittelalterlichen Beamtenkategorien nur ganz vereinzelt durchgeführt ist, wird man doch nicht verkennen können, daß bei einer so grundsätzlichen, dem gegebenen Zustand fernen Gewaltanordnung, wie Wilhelm sie anstrebt, gerade die Podesta weit weniger als Glieder der sechsten, denn als solche der fünften Klasse seines Systems hätten auftreten müssen. Denn sie sind vielmehr die allgemeinen Leiter der Staatsgeschäfte, die anordnende Verwaltung, wie sie Wilhelm in der fünften Ordnung in ausdrücklichen Gegensatz zur sechsten und siebenten, den Exekutiven, stellt, als die militärischen Vollstrecker des Staatswillens:[3] für die ihnen vielmehr schon damals die Condottieri (in der Provence: vicarii, lieutenants)[4] zur Verfügung zu stehen begannen.

Der militärische Charakter aber ist es, von dem Wilhelm als dem constitutiven Element der sechsten Klasse ausgeht. Per eos in potestatem Regis reducuntur et rediguntur, qui a potestate recesserant vel eidem rebellant.[5] Ganz richtig — und schon systematisch im Sinn der neueren Staatslehre[6] — ist der Begriff der Heeresverwaltung als politische Exekutive gefaßt, die, wie oben ausgeführt, zutreffend der Verwaltung (Praesides Provinciae) entgegengesetzt, und der im weiteren die bürgerliche Exekutive in der siebenten Ordnung, den Centuriones oder Ministri, eng angereiht wird.[7] Diese Scheidung in poli-

[1] P. 985 col. 2D. — [2] Luchaire, Manuel, 442ff. — [3] Insofern erscheint die oben zitierte Interpretation Wilhelms einseitig und gewaltsam. — [4] Luchaire, ibid. — [5] P. 965 col. 1 A. — [6] Ansätze zu dieser — und in viel weiterer, wenn auch theoretisch gegründeterer — Umspannung finden sich im Mittelalter sonst erst später: soviel wir sehen, erst bei Marsilius von Padua, Defensor pacis I, 15, wo der Gegensatz von Legislative und Executive lucide auseinandergesetzt wird. — [7] Cf. p. 971 col. 1 C.

tische und bürgerliche Exekutive hat wieder ihren Halt in der Bestimmung der himmlischen Ordnungen, indem der sechsten, den Potestates, aufgetragen ist: der Kampf gegen die äußeren Widersacher der Erlösung, die contrarias Potestates, die Dämonen;[1] der siebenten, den Virtutes, aber: die im Menschen selbst wohnenden Laster zu bekämpfen und auszurotten.[2]

Die Eignungen, die den militärischen Befehlshabern zugeschrieben werden, sind sehr allgemein. Ihre Bezeichnungen selbst: Duces legionum, bellorum instructores, acierum capitanei sind teils Anklänge an die antike Welt, teils an die gleichzeitige Heerordnung, so daß sich eine bestimmte Rangstufung nicht aufstellen läßt, wie sie wohl auch vom Meister selbst nicht beabsichtigt wurde. An einer anderen Stelle[3] werden in ausführlicherer, aber ebenso antike und zeitgenössische Elemente vermischender Aufzählung als militärische Rangstufen verzeichnet: centuriones, decuriones, quaterniones, Duces, Marchiones, Comites, Contestabiliones. Interessant ist hier, wie der Vermengung klassischer und mittelalterlicher Heeresbezeichnungen die Zusammenstellung beamtenmäßiger und lehnständischer Institutionen parallel läuft. Diese ist nur ein Ausdruck der zeitgenössischen Verhältnisse, die neben die alten Heerämter lehnsständischer Ordnung[4] (den Seneschal und seinen Nachfolger, den Connetabel, die Duces, Comites, Barones) die Beamtenoffiziere führten, die den seit Philipp August in Aufnahme gekommenen berufsmäßigen Soldaten[5] entsprachen.[6]

An inneren Gaben wird den Heerführern lediglich zugeschrieben, was ihrem himmlischen Gegenstück als selbstverständliche Auszeichnung infolge des in ihm entstrahlten Teiles der göttlichen Macht zukommt. Da dieser Teil sich als

omnipotentia, contra quam nec resistentia ulla nec rebellio stare potest nisi quae minus clare ostenditur,[7]

darstellt, so wird den Potestates und somit auch ihrem irdischen Abbilde, den militärischen Befehlshabern, als Auszeichnung die Eminentia Invincibilitatis[8] beigemessen: womit aber nichts Besonderes über die innere Qualität, welche den Heerführer auszeichnen muß, ausgesagt ist.

Zu bemerken ist allenfalls noch, daß in dem oben angeführten „nisi quae minus clare ostenditur" wieder die Begren-

---

[1] P. 971 col. 1 B. — [2] P. 965 col. 1 A. — [3] P. 991 col. 26 D. — [4] Boutaric, Institutions militaires de la France, Paris 1863, 267 ff. — [5] Jähns, Handbuch einer Geschichte des Kriegswesens von der Urzeit bis zur Renaissance. Leipzig 1880. 824. — [6] Boutaric a. a. O, 272. — [7] P. 979 col. 1 B. — [8] P. 978 col. 1 H.

zung der Exekutive auf äußere Widerstände ausgedrückt ist: es wird angedeutet, daß gegen die sich im Dunkel haltende Rebellion das Schwert vergebens gezückt wird, daß die bewaffnete Hand sich nur gegen den offenen Feind bewährt.

§ 16

Siebente Klasse

Vollstreckungsbeamte — Virtutes.

Was nun die Centuriones, die ministri, die siebente Klasse, der, wie schon oben erwähnt, die bürgerliche Exekutive zusteht, angeht, so ist bereits angedeutet, daß auch sie im engsten Anschluß an die himmlische Hierarchie constituiert wurde. Der siebenten Ordnung, den Virtutes, ist zugewiesen, dermaßen gegen jede Art von Laster im Menschen entbrannt zu sein, daß sie es mit seinen Werken und Urhebern austilgen. Den Namen Virtutes tragen sie dann davon, daß sie so gänzlich den Lastern entgegengesetzt sind, daß nur der volle Name „Virtus“ ganz diese Gegnerschaft auszudrücken vermag. Als der zeitlich zu ahndenden Verfehlungen gleich entbrannte Widersacher werden die bürgerlichen Vollstrecker irdischer Gewalt den himmlischen Strafgewalten an die Seite gestellt: die Centuriones oder Ministri. Der Name Centurio ist die in der fränkischen Gerichtsverfassung übliche Amtsbezeichnung des zur Vollstreckung der Obergerichtsurteile berufenen niederen Richters.[1] Minister kommt als vollziehender Hilfsbeamter des Richters schon in der römischen Gerichtsbarkeit vor;[2] im späteren Mittelalter wird der Ausdruck Bezeichnung des dem ländlichen Centurio entsprechenden städtischen, die niedere Gerichtsbarkeit und zugleich die Vollstreckung der höheren ausübenden Beamten.[3]

In den Zeiten Wilhelms — im Frankreich der beginnenden Centralisation — wurden diese Befugnisse vom bailli wahrgenommen,[4] dem Nachfolger der alten ministeriales oder officiales;[5] es ist daher bemerkenswert, wenn Wilhelm an ihrer Statt die Centuriones der Volksrechte aufruft. Es beweist dies,

---

[1] Schröder, Deutsche Rechtsgeschichte, 619. — [2] Der Gehilfe des römischen Prätors wird minister genannt. L. 1 § 2 D. Si ventris nomine 25, 5. — [3] Schröder a. a. O., 644–646. — [4] Luchaire, Manuel 547. — [5] Glasson, Hist. du Droit et des institutions de la France. Paris 1893. 5, 474. Er wird ausdrücklich als „ministre de la justice“ bezeichnet. Le Nain de Tillemont, Vie de Saint-Louis, V, 47.

wie die sonst schwache historische Tradition des Mittelalters, auf dem Gebiete der Verwaltung eine sichere Kontinuität bewahrt.

Als das Amt der Centuriones und Ministri wird angegeben:

vindictas exercere et justitias sive iudicia exequi.[1]

Alle drei Ausdrücke sind synonym für die von einem Gerichtshofe durch Urteil verhängten Strafen.[2] Deutlich sind also Centuriones und Ministri als die vollstreckende Strafgewalt gekennzeichnet. Es kann nicht verwundern, daß Wilhelm lediglich die Diener der Strafgerichtsbarkeit aufführt. Obwohl er vorgibt, die besteingerichtete Erdenstaatsordnung aufzeichnen zu wollen, gibt er doch nur einen höchst sprunghaften Abriß von einer solchen. Indem ihn von vornherein das Vergleichsbild der himmlischen Ordnungen gefesselt hält, vergißt er der irdischen Erfordernisse und gibt so nicht mehr vom Rahmen des weltlichen Staates wieder, als eben durch jenes Vergleichsbild veranlaßt ist. Da aber den seligen Ordnungen als geistigen Wesen allein das ewige Heil der Menschen am Herzen liegt, kann ihnen ein unmittelbarer Eingriff in deren materielle Streitigkeiten nicht zustehen.[3] Durch strafweise Verfolgung der Sünden allein üben sie ein Richter- bzw. Vollstreckeramt, ordnen sie die geistigen Fehden; Klagen um Mein und Dein meidet ihr Entscheid. Daher finden sich denn auch in der den himmlischen Urteilsvollstreckern parallelen Klasse nur die Vollzieher der Strafgerichtsbarkeit, während das Amt der bürgerlichen Rechtsbewirkung unberührt bleibt.

Das officium der virtutes ist, vitia et vitiorum opera totis studiis ac viribus exterminare — — —

Für ihr irdisches Abbild, die Centuriones, wird der etwas allgemeine Ausspruch „totis studiis ac viribus“ in bestimmte irdische Verhältnisse projiziert: es wird für die irdischen Vollstrecker die strenge Handhabung aller, auch der weltlichen, Machtmittel gefordert: ut armis etiam militiae saecularis strenui sint.[4]

---

[1] P. 965 col. 1a. — [2] Du Cange, Glossar. sub his voc. — [3] Es finden sich gelegentlich allerdings bei Wilhelm auch Züge einer Teilnahme der Engel an den materialen Schicksalen der Menschen: so wenn er der sechsten Ordnung, den Kriegsengeln, zuweist, daß sie in den Kriegen der Menschen untereinander die eine oder andere Partei durch die Ratschläge und Enthüllungen Gottes zu unterstützen haben p. 971 col. 1 C. Vgl. dazu die bei Gfrörer, Gesch. des Urchristentums II, 372 wiedergegebene jüdische Tradition, daß die Engel, sobald die ihrem besondern Schutz vertrauten Nationen miteinander in Krieg geraten, selbst untereinander den Kampf aufnehmen. — [4] P. 965 col. 1 A. i. f.

Mit dieser seltsamen, weil doch für eine Klasse weltlicher Beamten selbstverständlichen Anforderung wird in Wahrheit ihr ganzer Charakter umgedeutet. Indem nämlich ihre Tätigkeit — die irdische Rechtsbewirkung — gleichsam nur als eine Ausführung und Fortwirkung der rein geistigen Korrekturen der Engelsmächte angesehen wird, wird mit diesem betonten Aufruf zur strengen Handhabung auch der weltlichen Machtmittel ihr ganzes Vollstreckeramt in die Sphäre geistlicher Gewalten gerückt. Es erscheint die weltliche Machtentfaltung lediglich unter dem Gesichtspunkt des die geistliche Gewalt bedienenden weltlichen Schwertes. Und es wird nicht unterlassen, wenigstens im Vorübergehen darauf hinzudeuten, daß diese Dienstbarkeit durch den Charakter des weltlichen Schwertes als eines dem geistlichen Arme zur Verfügung stehenden Machtmittels gerechtfertigt ist.

> armis militiae saecularis — — armis videlicet omnino spiritualibus.[1]

Damit stimmt trefflich überein, wenn am Schluß des Satzes neben der Anwendung der übrigen weltlichen Machtmittel noch besonders die der „arma justitiae" eingeschärft wird. Für eine besondere Namhaftmachung dieser hätte vom Standpunkt einer weltlichen Gerichtsbarkeit aus kein Grund vorgelegen; sehr wohl aber rechtfertigt sie sich vom Standpunkt geistlichen Gerichts, wenn man darunter die eigentlich jurisdictionellen Strafmittel im Gegensatz zu den kirchlichen Censuren versteht.

So wird hier ganz in Parenthesi das große mittelalterliche Postulat der Zuteilung des weltlichen Schwertes an das geistige, das gegen das Ende des Jahrhunderts auch die französische Welt noch in Flammen und ihre Geister in streitende Bewegung setzen sollte,[2] mit einem kurzen, scheinbar unwidersprochenen Worte erhoben.

In diesem Sinne der Nutzbarmachung der weltlichen Gewalt für kirchliche Censuren verstanden, steht diese Stelle bei Wilhelm nicht vereinzelt da. Bei einer im wesentlichen wohlmeinend milden Beurteilung der zeitlichen Verhältnisse ist ihm — ganz ähnlich wie seinem königlichen Gönner — ein nicht geringes Maß kirchlicher Strenge eigen, die oft über den Rahmen ihrer sonstigen Machtanwendung Opfer heischt.[3]

---

[1] Ibid. — [2] Cfr. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipp des Schönen und Bonifaz' VIII. Kirchenrechtl. Abhdlgn. Heft 6/8. passim. — [3] Cfr. Guil. Alv. De Legibus cap. 1 i. f. op. omnia II, p. 28 col2 GH. De Universo II, 2, cap. 50, p. 891 col. 2 A. cf. Étienne de Bourbon, Anecdotes historiques ed. Lecoy de la Marche. Paris 1877. 383, 387f. Etablissements de St. Louis Livre I, cap. 90. Viollet, Introduction dazu 252/3.

Die Anfeuerung, welche so die Vollstrecker der irdischen Gerichtsbarkeit aus ihrer unmittelbaren Ableitung von der himmlischen erfahren: ut . . . strenui sint, wird verstärkt durch die für die himmlischen Strafmächte prätendierten Idealeignungen der Infatigibilitas und Indefectibilitas.[1] Ähnlich wie bei der politischen Exekutive der sechsten Ordnung aber fehlt innerhalb dieser Ausdrücke einer allgemein vollkommenen Vorbildlichkeit eine nähere Hinweisung auf die Art, in der eine so vollkommene Ausbildung sich irdisch vorbereitet.

Den himmlischen Mächten der siebenten Ordnung wird — aber abgesehen von der Aufgabe der Sündenaustilgung — ähnlich der sechsten Klasse — noch die Anspornung der Menschen zu den einer besonderen virtus bedürftigen Taten und darüber hinaus ein eigenes, die absolute virtus verwirklichendes Tun zugeteilt. Ihre vollkommene virtuositas schafft die Wunder: quae sunt super omnem virtutem naturae,[2] in denen „magis apparere videtur omnipotentia virtutis ipsius (Creatoris).[3] Zu diesen beiden Eignungen finden sich irdische Parallelen nicht. Ein volkspädagogisches Amt lag, wie nahe ihn auch der platonische Staat hätte darauf führen müssen, nicht im Rahmen der doch insoweit gegenständlichen Staatsanschauung Wilhelms. Das Wunderbewirken aber als außerhalb der Grenzen der begreiflichen Natur gestellt, konnte im irdischen Regiment ein Abbild überhaupt nicht haben.

§ 17

Achte und neunte Klasse

Vorbemerkungen.

Die achte und neunte Stufe der Staatsordnung nehmen die Königsboten ein. Sie sind den entsprechenden Klassen der Engelshierarchie, den Archangeli und Angeli, genau an die Seite gesetzt, nach ihrem Vorbilde constituiert, wenn auch Wilhelm bei dem Nebeneinanderstellen beider Ordnungen wieder scheinbar erstaunt als Ergebnis der Vergleichung verkündet: evidentissimam habent proportionem atque similitudinem.[4] Es scheint im übrigen Wilhelm an dieser Stelle doch ein Bedenken über den reinen a priori-Ursprung seiner irdischen Ordnungen gekommen zu sein, da er durch die genaue Befolgung der Engelsrangordnung

---

[1] p. 978 col. 1 H., p. 979 col. 2 B. — [2] p. 971 col. 1 C. — [3] p. 965 col. 1 B, p. 985 col. 2 D. — [4] p. 965 col. 1 B.

sich von der Centuriones unmittelbar auf die Königsboten geleitet und eine große Anzahl wichtiger Beamtenklassen achtlos übergehen sah. Zur Beseitigung dieses Bedenkens unternimmt er den Versuch einer sachlichen Rechtfertigung seines Verhaltens, der aber als geglückt nicht anerkannt werden kann. Es wird auf diese Ausführung in Hinsicht ihres sachlichen Gehalts noch weiter unten näher einzugehen sein.

Die Königsboten als besondere irdische Gemeinschaftsordnung spiegeln zunächst den eigentlichen Beruf der gesamten himmlischen Ordnungen wider. Als das eigentliche, für das Volk das fast ausschließliche Amt der Engel muß die Übermittelung der göttlichen Aufträge gelten. Aber diesem Amte entsprach es, unter den Engeln eine besondere, ausschließlich diesem Dienst vorbehaltene Schicht zu bilden. Ihm entsprach es auch, nach der erheblicheren oder geringeren Bedeutung der von ihnen zu übermittelnden Botschaften diese Schicht wieder in zwei Klassen zu teilen und, unabhängig von diesen besonderen Ordnungen, noch für die Eröffnung der allerheiligsten Kündungen die gesamten, insbesondere die oberen, Rangordnungen der Engel bereitzustellen.[1] Dies ist das eigentliche, das nähere Substrat der achten und neunten Klasse Wilhelms, der Königsboten. Aber als irdische Gemeinschaftsordnung sind die Königsboten auch nicht ohne Halt in der tatsächlichen Gestaltung des mittelalterlichen Erdenregiments. Im karolingischen Frankenreiche waren die zuvor nur in außergewöhnlichen Fällen entsandten Königsboten, missi, zu einer ständigen Institution geworden, während neben ihnen immer noch die Entsendung außerordentlicher Königsboten vorkam.[2] Ihr Amt — wie die meisten dieser frühen Zeit — entbehrte einer allgemeinen festen Umgrenzung. Man sieht sie mit den verschiedensten Aufträgen das Reich durcheilen.[3] Zusammenfassend wird man sagen können, daß es ihres Amtes war, die Rechte der Centralgewalt in den Territorien wahrzunehmen (ad justitias faciendas).[4] Ihre Erscheinung verblaßt mit der abnehmenden Bedeutung der Centralgewalt.[5] Aber ganz erloschen sind sie eigentlich nie.[6] Wir besitzen Urkunden aus der Zeit Ludwigs VII, die ihr Vorkommen noch in dieser späten Zeit beweisen.[7] Und im römischen Reiche begegnen wir ihnen noch im dreizehnten Jahrhundert als einer ständigen Institution, frei-

[1] Guil. Alv. l. c. p 964 col. 1 H 2 E; 965 col. 1 B. — [2] Schröder, Deutsche Rechtsgeschichte S. 138. — [3] Viollet, Histoire des Instit. 1, 304. — [4] Schröder a. a. O., S. 138. — [5] Viollet a. a. O., 306. — [6] A. M. Glasson a. a. O., 5, 402. — [7] Luchaire, histoire des instit. monarch. d. l. France. Paris 1891, 1, 201, n. 3.

lich nun ausschließlich auf die Handhabung der Gerichtsbarkeit zurückgeführt.[1]

Es ist bemerkenswert, daß sie in dem Plane Wilhelms wieder erscheinen. Hat ihr Amt hier auch eine charakteristische Wendung erfahren, so rufen doch die unterscheidenden Klassennamen Legati und Nuncii die Erinnerung an die alte Institution wach.[2] Daß die Bezeichnung Legati von der Übung seiner Zeit her eine andere — jener Wendung entsprechende — Färbung angenommen, vermag den Zusammenhang mit der alten Institution nicht zu verwischen. Man wird mit dieser Neubelebung durch Wilhelm zusammen halten müssen, wie ein Jahrzehnt nach der Abfassung von Wilhelms Schrift der Monarch, dessen ständiger Berater er war, die verblaßte, aber nicht völlig unterbrochene Tradition der Missi wieder aufnahm. Die Enquêteurs, die Ludwig IX. vor seinem Kreuzzug zur Kontrolle der gesamten Verwaltung hinaussandte,[3] und die nach demselben eine ständige Einrichtung der erstarkten Centralgewalt wurden, dazu bestimmt, ihre Befehlshoheit über die Territorialbeamten aufrechtzuerhalten, sind nichts als die unmittelbaren Nachfolger der alten Missi.[4]

Wenn wir nun in Wilhelms System diese alte Institution, wenigstens in ihren Bezeichnungen und dem Grundzuge ihres Wesens, der Vertretung der Königsgewalt durch besondere Entsandte, lebendig wiederfinden, werden wir an dem die Enquêteurs anordnenden Beschlusse Ludwigs IX. vom Jahre 1247 nicht vorübergehen können, ohne jener Belebung der alten Institution durch Wilhelm zu gedenken, um so weniger, da wir unsern Meister gerade an den dem Kreuzzug vorangehenden Beratungen und Entschließungen Ludwigs den lebhaftesten Anteil nehmen sehen.[5]

Es muß aber bei alledem, der unleugbaren Aufnahme der alten Königsbotentradition durch Wilhelm, doch festgehalten werden, daß, wie wir schon andeuteten, diese Institution in seinem System eine im Einzelnen ganz abweichende Bedeutung erhalten hat. Wir bemerken in ihr, zu einem Teil wieder durch voraufeilende zeitgenössische Strömungen beeinflußt, zu einem anderen durch eine glückliche Spekulation befördert, die Vorwegnahme von staatlichen Institutionen, die als allgemeine erst der neueren Zeit vertraut geworden sind: nämlich eines politischen Gesandtenamts und eines ständigen Kurierwesens.

---

[1] Schröder a. a. O., 512. — [2] Schröder a. a. O., 138. Viollet a. a. O., 1, 304. — [3] Le Nain de Tillemont, Vie de St. Louis, Ed. Gaulle. Paris 1849. V, 441. — [4] Luchaire, Manuel 553. — [5] Valois a. a. O., 150 ff.

Wilhelm, der an der Entwicklung dieser Institutionen im Laufe der Welt wohl selbst keinen ganz geringen Anteil hatte, da er in fast allen Händeln seiner Zeit bald vom Papst, bald vom Könige als Vermittler und Unterhändler ausgesandt wurde,[1] erscheint ganz besonders dazu geschaffen, dieser Entwicklung in einem vorbildlichen Staatsordnungsplan einen sie auch theoretisch begründenden Ausdruck zu geben.

Wilhelm teilt die Königsboten — entsprechend den himmlischen Ordnungen — in zwei Stufen: die Nuncii magni, qui legati usualiter nominantur, und die Nuncii minores. Ihr inneres Wesen setzt er mit begrifflichen Scheidungen gegeneinander ab, die nicht ohne Schärfe die Abstufung zwischen der sechsten und siebenten Klasse, den Feldherren als politischen und den Gerichtsbeamten als niederen Vollstreckern, wiederholen. Jenen kann man ein stattliches persönliches Bewirken in weitem Kreise zuschreiben, diesen vollzieht sich ihr Amt im notwendig abgesteckten, eng umschriebenen Cirkel, in genauer Ausführung fremder Weisung. Ähnlich wird den Großboten, den Botschaftern, neben der Übermittelung wichtiger höchstpersönlicher Aufträge auch eigentlich staatliche Geschäftsbesorgung aufgetragen, während die untere Klasse nicht anders denn als die Übermittler des ausgedrückten königlichen Willens erscheinen. Es ist in dieser Teilung ein römisch-rechtliches Prinzip genau zum Ausdruck und zu politischer Erscheinung gebracht: nach ihm werden die eigentlichen Willensvertreter von den bloßen Willensträgern unterschieden.[2] Es kann zweifelhaft sein, ob Wilhelm, dessen Bildungsgang im Dunkeln liegt,[3] der aber als Bischof an der kirchlichen Rechtsprechung teilgenommen hat,[4] eine nähere Kenntnis römisch-rechtlicher Definitionen innewohnte. War dies nicht der Fall, so ist seine Einteilung als ein Beweis seiner durch die scholastischen Kategorieen weniger als bei anderen gehinderten geistigen Durchdringung der Lebensverhältnisse[5] anzusehen: In dem anscheinend komplizierten Gewebe staatlicher Funktionäre weiß er schon das persönliche Element von dem nur mechanischen Behelfe zu sondern.

---

[1] Valois, l. c. 84 ff. — [2] l. 15 Dig. de pec. const. 13, 5. l. 37 Dig. ad S. C. Treb. 36, 1. — [3] Valois, l. c. 1 ff. Schindele, Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm v. A. Münchener Dissertation 1900, S. 1. — [4] Valois a. a. O., 20 ff. — [5] Huit, Platonisme au treizième siècle in Annales de philosophie chrétienne N. S. 21, 46 ff. Baumgartner a. a. O., 2, 9 ff.

§ 18

Achte Klasse

Gesandte — Archangeli.

Die Magni Nuncii oder Legati — es wird auf den letzten Ausdruck als den der Zeitübung entsprechenden ausdrücklich hingewiesen, und wir gehen wohl nicht fehl in der Annahme, daß die Bedeutung, welche in einem politisch fortgeschrittenen Teile der damaligen Welt, der Curie und den italischen Stadtrepubliken, diesem Ausdruck beigelegt wurde, für Wilhelm der nähere Anlaß zur Neubelebung des alten Legaten-, des Königsboteninstituts gewesen ist — sind diejenigen

> qui magna nunciant et aliis nunciis non revelanda et de magnis rebus atque negociis deferunt ad quos Rex iusserit.[1]

In den großen und anderen Boten nicht zu vertrauenden Botschaften erkennt man noch das Abbild der Verkündigung und anderer Heilsoffenbarungen,[2] die Gott den Erzengeln als bevorzugten Himmelsboten aufgetragen hat. In dieser Engelsklasse haben denn die großen himmlischen Verkünder ihren Rang, insbesondere Gabriel; doch ist auch diese ihre Stellung nicht unbestritten und wegen der Außerordentlichkeit ihrer Sendung ihre Zuordnung zu den obersten Rängen verfochten worden,[3] wogegen mehr ihre ausdrückliche Bezeichnung als Erzengel denn ihre Mission, die als so außerordentlich wohl die ausnahmsweise Beauftragung der höchsten Klassen gerechtfertigt hätte, zu sprechen schien.[4]

Die Zuweisung eines besonderen Standes an diejenigen, die die großen und die geheimen königlichen Botschaften ausrichten und die wichtigen Staatsgeschäfte vermitteln, entspricht, wie oben schon angedeutet, nicht der allgemeinen zeitgenössischen Staatsordnung, sondern nimmt die Entwicklung voraus. Daß dazu Keime in der alten Institution der Königsboten lagen, ist oben bereits erwähnt. Darüber hinaus bot die auch sonst voranschreitende päpstliche Verwaltung mit ihren frühen legati nati und den späteren legati a latere ein Moment der Anknüpfung.[5]

Allen voran aber haben die Vorläuferinnen jeder politischen Entwicklung, die italischen Stadtrepubliken, schon in der Zeit Wilhelms einen besonderen Staatsbotenstand — die Ambassa-

---

[1] P. 964 col. 1 H. — [2] P. 966 col. 1 E. — [3] Es wurde bereits oben bei den ersten drei Klassen auf ihre Funktion als außerordentliche Botschafter hingewiesen. — [4] Turmel a. a. O., p. 225/6. — [5] Sägmüller, Tätigkeit und Stellung der Kardinäle. 59 ff.

toren — ausgebildet, neben denen in außergewöhnlichen Fällen noch angesehene Bürger als legati verwandt wurden. Wie stark hier das Bewußtsein des besonderen Standes ausgeprägt war, geht daraus hervor, daß jene Ambassatoren Amtsabzeichen am Rock und Hut trugen.[1] Die Nutzbarmachung jener alten heimatlichen und der neuen fremdländischen Form für das allgemeinzeitliche Bedürfnis ist aber ganz das Werk unseres Meisters. Es ist nicht wunderbar, daß gerade Wilhelm dies Bedürfnis begriff und ihm in seiner Organisation Ausdruck gab. Ihm, der bald hier bald da in den verschlungenen Wirren seines Jahrhunderts bald den päpstlichen, bald den königlichen Unterhändler abgeben und darüber die von ihm so geliebte gelehrte Muße aufgeben mußte,[2] mag die Notwendigkeit dieses neuen Standes um so mehr eingeleuchtet haben, als seine auch die Verhältnisse ferner Gemeinwesen überschauende staatsmännische Erfahrung in den italischen Stadtrepubliken den Vorteil eines besonderen Gesandtenstandes bereits aufs glücklichste wahrgenommen sah.

Bemerkenswert ist bei der Constituierung dieser Klasse die sichere Zusammenstellung der ihr zugeteilten Obliegenheiten. Sie spiegeln deutlich im großen die denkbaren Fälle der eigentlichen Gesandtentätigkeit wieder: 1. die besonders wichtigen, 2. die geheimen Botschaften, 3. die Vermittelung der Staatsgeschäfte.

Als eine besondere Tugend der gleichlaufenden himmlischen Ordnung — allerdings auch der folgenden — und so als vorbildliche Eignung auch auf die beiden irdischen Botenklassen zu übertragen — bezeichnet Wilhelm die providentissimam curam et per omnem modum ineffabilem et enarrabilem ac pure bonam in ea, quae regere et administrare atque ordinare dignatur (sc. Creator).[3] Neben allgemein Doctrinärem ist hierin doch viel von den wesentlichsten Anforderungen enthalten, die der Legatus zu bewähren hat: vor allem die unablässig achtsame, aber gegebenenfalls auch voraussorgende Aufmerksamkeit bezüglich der Directiven des Oberen.[4] Über allgemeine, intuitiv erfaßte Prinzipien hinaus beginnt sich ein in besonderer Berufserfahrung erworbenes Wissen um die besonderen Berufstugenden auszubilden und festzustellen: der Schritt, mit dem der Geist der Scholastik entschlüpft, um unters Tor der Renaissance zu treten.[5]

---

[1] P. 987 col. 1 C. — [2] Valois a. a. O., 6f. — [3] P. 987 col. 2 B. — [4] Über die gleichfalls in Italien zur vollen Entfaltung gebrachte, besondere Kunst der Gesandtentätigkeit vgl. Burckhardt, Kultur der Renaissance in Italien. 8. Aufl. 1, 100f. — [5] Burckhardt a. a. O., 141.

§ 19

Neunte Klasse

Kuriere — Angeli.

Die Nuncii minores nehmen die den Angeli als den allgemeinen himmlischen Boten zukommende Stellung auf Erden ein. Wie diese die weniger wichtigen göttlichen Aufträge den Menschen zu übermitteln haben,[1] ist ihnen — den Nuncii minores — der allgemeine königliche Botendienst vertraut.[2] Während aber die beiden himmlischen Botenklassen Archangeli und Angeli in der Tat nur nach dem Gehalt der ihnen übertragenen Botschaften zu scheiden sind, ist in die Abfolge der beiden irdischen Klassen, wie oben gezeigt, ein inneres Unterscheidungsmoment eingeführt: sind den als persönlich Handelnden, als geistige Mittler in Betracht kommenden Großboten, den Legaten, die Nuncii minores als die tatsächlichen Boten, die reinen Nachrichtenträger, die bloßen Übermittler des königlichen Willens entgegengesetzt. Ihnen ist nicht aufgetragen, „magna et aliis nunciis non revelanda nunciare“ und „de magnis rebus ac negociis deferre“, sondern schlechtweg „iussa regis et mandata deferre“. In ihnen ist — in einem schon fast den Zusammenhang mit der Gesandtenklasse verlierenden Sprunge — eine Klasse reiner Läufer und Kuriere constituiert, deren Organisation mehr auf einen geordneten Nachrichtendienst als auf die Ausbildung irgendwelcher selbständiger Fähigkeiten abzuzielen scheint. Sie werden als „per totum regnum discurrentes sive equites sive pedites jussa regis et mandata deferentes“ geschildert: wobei man den Eindruck eines das ganze Reich vom königlichen Stuhl her umspannenden Botennetzes und eine lebhafte Erinnerung an den Etappendienst der persischen Großkönige erhält. Dieser unter Darius Hystaspes eingerichtet,[3] in der griechischen Welt ohne Folge[4] und in der römischen als Cursus publicus erst zu spätem Leben erweckt,[5] von wo ihn dann Chlodwig[6] gerne herübernahm, Karl der Große, als er in Verfall geraten, wiedererweckt haben soll,[7] mußte

---

[1] P. 966 col. 1 C. — [2] ibid. et p. 964 col. 2 E. — [3] cf. Herodot VIII, 98. Xenophon, Cyrop. VIII, 6, 17. — [4] Hartmann, Entwicklungsgesch. d. Posten. Leipzig 1868, 21ff. Ilwolf, Postwesen i. s. Entwicklung. Graz 1880, 7f. — [5] Ilwolf a. a. O., 11. Hartmann a. a. O., 40ff. Flegler-Vieban, Zur Gesch. des Postwesens in d. Histor.-Polit. Blättern 42, 695. — [6] Ilwolf a. a. O., 20. Hartmann a. a. O., 129ff. — [7] Doch ist dies sehr streitig. Vgl. Hartmann a. a. O., 135—151. Ilwolf a. a. O., 21. Flegler-Vieban a. a. O., 702f.

mit fortschreitendem Mittelalter sich bald jeder eigentlich staatlichen Erscheinungsform beraubt sehen. Wir werden den Grund hierfür nicht nur in äußeren Umständen, sondern mindestens ebensosehr in den dem mittelalterlichen Geiste eigenen gesellschaftlichen Bildungen zu suchen haben.[1] Diese, auf Erstarkung der einzelnen innerstaatlichen Ordnungen hinarbeitend, duldeten schwerlich ein diese Scheidewände durchdringendes, lediglich durch den Staatsrahmen gehaltenes Netz von Verbindungen: daher denn auch die einzelnen Genossenschaften jede für sich nicht ganz eines Nachrichtendienstes entbehrten.[2] Man findet Universitätsboten, Klosterboten, Städteboten und Metzgerposten verzeichnet.[3] Da ist es denn kein ganz geringes Zeichen seiner Einsicht in die Bedingungen des neuen centralisierten Nationalstaats, der in Frankreich seine Anfänge nahm, wenn unser Meister für das königliche Regiment diesen weitreichenden wohlgeordneten Botendienst in Anspruch nahm. Trotz des Wortanklanges, den die „Missi discurrentes" des arnulfingischen Hausmeiertumes an unsere Stelle von den „Nuncii discurrentes" aufweisen, wird hierin kaum eine nähere Veranlassung der Wilhelmischen Aufstellung zu erblicken sein, da den Missi eine eigene, den Hausmeier darstellende Gewalt und ein hoher Amtscharakter innewohnte,[4] der den lediglich der Communikation des königlichen Willens dienenden Läufern Wilhelms fehlt. Dagegen kann man wohl annehmen, daß eine jener zuvor erwähnten zeitgenössischen korporativen Einrichtungen ihren Einfluß auf die Wilhelmischen Gedankengänge geäußert hat. Gerade in seiner unmittelbaren Nähe unterhielt die parisische Universität, an Bedeutung und Werbekraft gleichmäßig zunehmend, für die Zwecke ihrer Studierenden eine große Anzahl von Boten, die fast über ganz Europa zu bestimmten Zeiten ihre Kurse machten, und die bei der immer steigenden Inanspruchnahme auch durch nicht der Universitas litterarum angehörige Kreise einen vollkommen technisch entwickelten Organismus ausbildeten.[5] Das

---

[1] Vgl. Ilwolf a. a. O., 20. Hartmann a. a. O., 153, 157, 163. Flegler-Vieban a. a. O., 703f. — [2] Hartmann a. a. O., 167. Ilwolf a. a. O., 22. Flegler-Vieban a. a. O., 704f. — [3] Hartmann a. a. O., 170—213. Ilwolf a. a. O., 22—32. Flegler-Vieban a. a. O., 704ff. Klüber, Postwesen in Deutschland. Erlangen 1811, 9ff. — [4] Schröder a. a. O., 138. — [5] Die Einteilung dieser Organisation in Großboten und Boten (archinuncii, nuncii majores und viatores parvi, nuncii volantes) soll bei dem seltsamen Gleichklang mit den Wilhelmischen Kategorieen hier nicht unerwähnt bleiben, wenn auch eine innere Beziehung zu diesen nicht wohl anzunehmen ist: da denn die Großboten ihren Namen wohl nur als eine

Wesentliche ist aber doch, daß Wilhelm den Wert solcher Institute für das gemeine Staatswohl und das dieses maintenierende Königsregiment begriff und ihnen beiden in Gestalt einer eigenen Staatsklasse zuschrieb. Stärker konnte die universale Bedeutung der Königsmacht kaum zur Anschauung gebracht werden, als daß man ihr eine ganze Schicht ihrer Untergebenen zu dem einzigen Zwecke zur Verfügung stellte, ihre Wirksamkeit bis an die äußersten Grenzen des Reiches aufrechtzuerhalten.

Daß hier nicht lediglich das Vorbild der Himmelshierarchie, sondern sichere irdisch-politische Tendenzen die Feder Wilhelms beeinflußten, ist nach dem Vorgetragenen augenscheinlich und wird noch weiterhin dadurch bestätigt, daß Wilhelm die lebendigen Zwecke der Organisation, ihre Glieder nach equites und pedites unterscheidend, urgiert. Ihm kam es hier in der Tat darauf an, in der Anpassung an die Himmelsordnung zugleich das höchstvollkommene Bild eines irdischen Herrschaftsmittels zu entwerfen.

§ 20

Zusammenfassende Betrachtung der weltlichen Staatsordnung Wilhelms. Das Vernunftprinzip. Der klassische Einfluß.

Es ergibt sich danach als die Staatsordnung Wilhelms, wenn wir ihr die Ausdrücke einer entwickelten Verfassungslehre leihen, die Abfolge nachstehender Staatsschichten, für die zutreffend weder der Terminus Klasse noch der Terminus Stand zur Verfügung steht:

I. Persönliche Umgebung des Königs.
II. Räte.
III. Richter.

Erinnerung an ihre ursprüngliche Bestimmung trugen, in Wahrheit aber als in Paris angesessene, angesehene Bürger lediglich die Leitung des Dienstes und überdem die finanzielle und sonstige bürgerliche Versorgung der Studierenden zu versehen hatten. Ausgeschlossen ist allerdings nicht, daß die bloße Bezeichnung und Einteilung auf Wilhelm einen unmittelbaren Einfluß wenigstens bei der Benennung seiner Kategorieen geäußert hat. Doch muß auch dies ungewiß bleiben, da jene Bezeichnungen, wenn auch wahrscheinlich viel älteren Ursprungs, kaum für eine frühere Zeit als das fünfzehnte Jahrhundert urkundlich zu belegen sein werden. Hartmann a. a. O., 205ff., besonders 208f. Flegler, Zur Geschichte der Posten, Nürnberg 1858, 17/18. Flegler-Vieban a. a. O., 706ff., besonders 709f. — [1] P. 964 col. 2 E.

IV. Lehnständische Gewalten: Könige zu Tribut und Lehn, Fürsten und freie Herren.
V. Provinzialstatthalter (anordnende Verwaltung).
VI. Politische Exekutive: Heerführer.
VII. Bürgerliche Exekutive: Vollstreckungsbeamte.
VIII. Gesandte.
IX. Kuriere.

Man wird nicht übersehen, wie willkürlich und sprunghaft, vom Standpunkt eines sachlich geordneten Staatswesens aus betrachtet, diese Ordnung fortschreitet. Man muß im Auge behalten, daß es die himmlische Ständefolge ist, die sie als Rückgrat stützt; ein inneres Moment bestimmt sie selbst nicht. Daher mußten viele Elemente, die ein wohlgeordnetes Staatswesen nur schwer entbehrt, und die unser Meister, da er ein solches darzustellen sich vorgesetzt, hätte verzeichnen müssen, hier ausfallen. Man wird der seltenen mittelalterlichen Staatsschriften, die ein Gesamtbild des Staates versuchen, gedenken müssen, um zu ermessen, wie schwer es dem mittelalterlichen Geiste war, sich von der Bindung durch Analogieen und Allegorieen weg zu einer unbehinderten Betrachtung der politischen Dinge hinzufinden. Man wird in dem Policraticus des Johann von Salisbury, dem einzigen Versuch eines größeren Staatsbildes vor Wilhelm, eine noch engere Abhängigkeit von dem dort als Vorbild dienenden menschlichen Organismus bemerken. Erst gegen das Ende des Wilhelmischen Jahrhunderts scheint der Geist, von solchen Fesseln befreit, einem sachlichen Ergründen des gesamten Staatslebens hingegeben. Insofern allerdings — das ganze Gebiet staatlicher Organisation auf Aristoteles' Spur verstandesmäßig durchdringend — wird Ägidius von Rom[1] — trotz Wilhelms im Einzelnen ihm vorauslaufender Verdienste[2] — die Palme des Ruhms für sich beanspruchen dürfen.

Es ist bereits oben darauf hingedeutet worden, wie dem Meister selbst an einer Stelle der Ausfall einer Anzahl von Beamtenkategorieen bemerkbar wurde, und er sich Mühe gab, ihn durch eine prinzipielle Erwägung zu verdecken. Es wird hier der Ort sein, auf diese Erwägung näher einzugehen.

Wilhelm versucht die Kluft, die zwischen den Gesandten der achten Ordnung und den einfachen Botenläufern der neunten Ordnung klafft, und in der eine ganze Schar von Functionären des Staatsdienstes, für die dies der letzte Platz einer Erwähnung gewesen wäre, verschwindet, mit der Ausführung zu rechtfertigen:

---

[1] Scholz a. a. O., S. 109 ff. — [2] S. o. S. 82.

Non numero coquos in ista familia regia, quia nec regni necessitas nec eiusdem decor aut gloria sed magis noxia deliciositas eorum ministeria exquisivit. Sic dico de pincernis, et de cubiculariis et thesaurariis, hoc est thesaurorum custodibus; quia curiositas et voluptas et avaritia causam dederunt superfluitati eorum, cum longe minori apparatu et sollicitudine posset Regibus ministrari et regna etiam gubernari.

Cap. 112 p. 964 col. 2 E.

Diese Ausführung scheint auf den ersten Blick nur die Beamten des königlichen Haushalts anzugehen und nur auf eine Beschränkung der persönlichen Bedürfnisse des Königs abzuzielen. Aber abgesehen davon, daß der mittelalterliche Staat, dessen Gefüge alle diese Ordnungen entnommen sind, den persönlichen Dienst des Königs ununterschieden mit dem am Staate verknüpft, die großen Kronämter jener vorerwähnten Dienste ganz an Lehen bindet, die ihrerseits den wesentlichsten Bestand des Staates bilden,[1] läuft zum mindesten in einem der von Wilhelm erwähnten Ämter, dem des Thesaurars, auch nach der Natur der Sache, königliches und staatliches Interesse so nahe zusammen, daß man nicht wohl das eine angreifen kann, ohne auch das andere mitzutreffen. Und am Ende verrät der Schluß des obigen Citats, daß es Wilhelm tatsächlich, wenn er den königlichen Haushalt angreift, in Wahrheit auf eine Vereinfachung der Staatsverwaltung im ganzen ankommt. Damit wäre allerdings die Übergehung zahlreicher Beamtenklassen in seinem System gerechtfertigt: wenn nur seine Meinung: longe minori apparatu et sollicitudine posset Regibus ministrari et regna etiam gubernari durch hinreichende Gründe von ihm belegt wäre. Der von ihm angeführte, der lediglich auf die deliciositas, curiositas, voluptas, avaritia als die Ursachen vieler Ämter hinweist und ihre Rechtfertigung durch die necessitas, gloria oder den decor regni bestreitet, kann nur für den Kreis reiner Hofämter Geltung haben, verfängt schon nicht mehr beim Thesaurat, das wichtige Interessen des Staats mit denen des Königs vereint, und versagt völlig bei einer großen Anzahl ausgesprochener Staatsstellen, die das System Wilhelms ganz unberücksichtigt läßt, obwohl sie im Sinne einer wohlverstandenen Staatsökonomie für die Verwaltung des Staates unerläßlich sind. Viele wird man zur Not in den Häuptern ihrer Gattung, in der fünften und sechsten Ordnung, den Statthaltern und Heerführern, mit ausgedrückt finden können: die ganze Schar der Verwaltungs-

[1] Luchaire, Manuel 518 ff.

und Militäroffizianten. Für einige, und gerade die wichtigsten, Ordnungen versagt aber auch dieser Behelf. In dem System Wilhelms ist für die großen centralen Verwaltungsämter, insbesondere den Kanzler mit den ihm nachgeordneten Behörden,[1] ebensowenig Raum, wie für die communalen Organisationen.[2] Und man wird am wenigsten diese Ordnungen als für den wohlbestellten Staat entbehrlich ansehen können. Man wird sich mit der Erkenntnis begnügen müssen, daß Wilhelm, obwohl er vorgibt, im Wege der Intuition sein Musterstaatsgebilde gefunden zu haben, und obwohl mancherlei spekulative Züge ihm eingewoben sind, auch die rein geistige Bildung der platonischen und aristotelischen Staatsform ihm nicht ferngeblieben ist, doch in der Hauptsache, so vor allem in der Aufstellung und Anordnung seiner Klassen, der Einwirkung der himmlischen Hierarchie derart unterlegen ist, daß gegen sie eine rein vernunftgemäße Erfassung und Entwicklung des Staatsordnungsproblems sich nicht durchzusetzen vermochte.

Allerdings dies wird man ihm doch zugestehen müssen, und gerade die soeben besprochene Stelle beweist es zur Evidenz, daß unter der ängstlich treuen Nachfolge der himmlischen Gewaltenordnung sich ihm immer wieder das Verlangen nach ihrer vernunftgemäßen Begründung und Ausbildung aufdrängt. Anders ist das Räsonnement, mit dem er die Aufnahme der Küchenmeister, Mundschenken, Kämmerer und Schatzmeister in sein System ablehnt, wenn man es auf seinen sachlichen Gehalt hin betrachtet, nicht zu erklären. An sich bot die Vorstellung, welche die mittelalterlichen Geister mit dem himmlischen Reiche verbanden, wie wir schon oben sahen, nur allzuviel Anlaß zu einem Bilde verschwenderisch ausgestatteten Hofhalts. Und wir haben auch oben bereits erwähnt, wie unser Meister auf der Spur des Hieronymus gelegentlich dieser Vorstellung nachgab. Die späte Mutmaßung,

---

[1] Man wird nicht einwenden dürfen, daß Wilhelm hier dem Druck der zeitgenössischen Verhältnisse nachgegeben habe. Mochten immerhin die Träger der französischen Krone gegen die Inhaber der großen Kronämter den Argwohn hegen, daß sie ihre Gewalt auf Kosten der Krone zu vergrößern strebten; in einem Systeme vorbildlicher Staatsordnung, dessen Glieder auch als von menschlichen Schwächen frei zu denken wären, hätten diese centralen Verwaltungsämter um so mehr der Erwähnung bedurft, als die Übung der französischen Könige, sie interimistisch zu besetzen, deutlich genug ihre Notwendigkeit gerade für ein erstarkendes Königstum beweist. Cf. Luchaire, Manuel 522ff. — [2] Wie diese sich gerade in jenem Zeitalter mächtig zu entfalten begannen, legt an dem Beispiele Straßburgs dar: Schmoller, Straßburgs Blüte in Quellen u. Forschgn. z. Sprach- u. Culturgesch. VI. bsdrs. 26ff.

daß die Engelklassen der Bibel eine Nachbildung persischer Hofstaatsordnung waren, ist auf derartige Vorstellungen zurückzuführen. Hier hätte also das Vorbild himmlischen Reiches gerade zum Gegenteil der von Wilhelm vertretenen Anschauung führen müssen. Wenn man nun sieht, wie gleichwohl Wilhelm — und nicht ohne starke grundsätzliche Betonung — eben diese Anschauung vertritt, so wird man zu dem Schluß kommen, daß ihn dabei ein an Gewicht nicht ganz geringes Moment beeinflußt haben muß. Und man wird dies Moment nicht etwa, wie man versucht sein könnte, in den Verhältnissen seiner näheren politischen Umgebung suchen dürfen. Wie lauteren und bis zu franciskanischer Strenge mäßigen Lebens Ludwig IX. für seine Person war,[1] den großen Prunk altfranzösischen Hofgesindes hielt er aufrecht wie ein Merowinger. Gerade die von Wilhelm besonders verworfenen Ämter der coqui und pincernae standen an seinem Hofe, und nicht nur durch eine Rangstufe vertreten, in höchster Blüte.[2] Der umgebenden Welt Einfluß also kann es nicht gewesen sein, der in Wilhelms Vorstellung das Bild himmlischen Herrschaftsglanzes verdunkelt hat. Es muß ein inneres Moment gewesen sein. Und war es. Wenn Wilhelm die Einrichtung des königlichen Küchenmeister-, Mundschenken-, Kämmerer- und Schatzmeisteramtes als weder für das Staatswohl nötig noch auch nur für dasselbe förderlich verwirft, sie lediglich auf die menschliche curiositas, voluptas, avaritia zurückführend, und ihnen so eine Stelle in seinem Staatsordnungsplane verweigert, so war das ihn dabei bewegende Moment hier eben die, unter antiker — und wie sich sogleich erweisen wird, im besonderen platonischer — Einwirkung aus der Vernunft geschöpfte Vorstellung von einem bestregierten Staate, die wir schon oben bei der Entfaltung des Fürstenideals wirksam sahen. Daß dies der Fall ist, geht alsbald daraus hervor, daß er selbst seinen Lehrmeister Plato zum Worte aufruft:

> Tunc bene erat rebus humanis cum a deliciis et superfluis divitiis vanisque honoribus se Reges abstrahebant, et sicut dicit Philosophus quidam, cum Philosophi regnabant et reges philosophabantur. P. 964 col. 2 E.

Das große platonische Ideal von dem unter den philosophischen Regenten in seine drei Klassen geteilten vollkommenen Staate scheint auf.[3] Es erglänzt das Platonische:

---

[1] Ducourdray a. a. O., 4. Jourdain, Excursions 528ff. — [2] Ducourdray ibid., Luchaire, Manuel 552. — [3] Nohle, Staatslehre Platos. Jena 1880, passim. besonders 113ff

Ἐὰν μὴ — ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνασταὶ φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ξυμπέσῃ δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία — οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι, δοκῶ δὲ οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει. Rep. V., p. 473.

Wenn man nun auch annehmen will, daß Wilhelm, den Vorstellungen einer über alle irdischen Einrichtungen hinaus vollkommenen himmlischen Staatsordnung hingegeben, nicht den vollen Gehalt der platonischen Staatslehre mit ihren im Sinne einer Verwirklichung sehr ernsthaft gemeinten Einzelheiten der ganz geistig orientierten Verfassung[1] erschöpft hat, daß ihm vielmehr ihr ganzes System nur als das schöne Bild einer das himmlische Vorbild erfüllenden entschwundenen Wirklichkeit erschien, worauf die zeitliche Beziehung, in die er das platonische Dictum setzt, deutet, so wird man doch den lebendigen Einfluß des platonischen Staatsplanes als eines geistigen Ganzen auf Wilhelm nicht in Abrede stellen können. Allzu klangvoll, allzu gewichtig fällt die Berufung auf die Zeit, cum Philosophi regnabant et Reges philosophabantur, als auf eine Zeit erwünschten Erdenregimentes ein. Diese das Prinzip waltender Vernunft zur Grundlage des Staatswesens erhebende, das ganze platonische Staatsgebäude tragende Vorstellung wenigstens hat ihn tief getroffen. Und aus ihr heraus und aus ihr genährt, versucht er das ihm aus Dogmen und Traditionen übergelegte Staatsordnungsgefüge himmlischen Vorbildes zu durchdringen, zu durchbilden. Und für dies Bestreben, dies Verlangen, in die vorgezeichnete Reihe der Ordnungen den Geist gestaltender Vernunft hineinzutreiben, ist die obige Stelle ein lebhaftes Zeugnis. Und wie aus ihr wird man aus vielen anderen, so namentlich der weiter oben besprochenen über das Ideal des Fürsten den Schluß ziehen können: daß, wenn ihm unter der Gewalt allegorischer Bindungen und der Zwänge einer zum Dogma strebenden Analogie dieser Geist erstickte, ohne daß er aus sich heraus und über jene Hemmungen hinaus ein selbständiges Staatsordnungsgebilde schaffen konnte, eben darin doch sich seine lebhafte und vorwärtsstrebende Macht bewährte, daß er von innen heraus den ihm übergelegten Staatsbau mit dem Licht seiner Begründungen, dem Feuer seiner Bildungen zu durchstrahlen trachtete: womit das in diesen Zeiten immer häufiger wiederkehrende Bild eines seiner scholastischen Hülle sich entringenden Geistes unmittelbarer neuzeitlicher Lebenserfassung, Lebensdurchdringung bezeichnet wird.

---

[1] Nohle a. a. O., 34 ff., 113 ff., 168 f.

§ 21

Einfluß der weltlichen Staatsordnung Wilhelms auf die spätere Literatur — Ägidius von Rom, De ecclesiastica potestate.

Bei allen neueren Schriftstellern, die sich mit der theoretischen Behandlung der Staatsprobleme im Mittelalter beschäftigt haben, begegnen wir — wie schon wiederholt erwähnt — der Auffassung, daß vor den Zeiten des Thomas der Versuch eines ausgebildeten Staatsordnungssystems nicht gemacht worden sei.[1] Allenfalls wird auf die merkwürdige Schrift des Johann von Salisbury, die unter dem Bilde des menschlichen Körpers eine völlige Staatsorganisation darzustellen unternimmt, verwiesen: und diese ist es auch, die über das Mittelalter hinaus bis in die Zeiten der Aufklärung hinein die lebhaft benutzte Quelle aller derer wurde, die sich ein Bild von der vorthomistischen Auffassung eines vollkommenen Staatswesens machen wollten. Zu Unrecht. Denn von ihr aus, die entsprechend ihrer frühen Entstehungszeit (1159—60) gegenüber der allegorischen Anlehnung und Ausdeutung nur allzusehr den Einfluß selbständig suchenden Geistes vermissen läßt, führt keine unmittelbare Brücke zu den philosophisch orientierten Systemen der hohen Schule. Zu Unrecht ist der Name Wilhelms, der auf anderen Gebieten, z. B. auf dem der Psychologie,[2] ein immer unvermindertes Ansehen genießt, auf den Tafeln der Staatswissenschaft ausgelöscht. Er stellt — als der Ersten einer, der dem platonischen den aristotelischen Geist einte und mit diesem neugeformten geistigen Machtmittel das ganze Gebiet ihm erreichbaren Wissens durchdrang — eine nähere, eine fast unmittelbare Verbindung zum Gipfel der Schule, zu Thomas, dar. Ja, über diesen hinaus, und wo man dessen Einfluß als den selbstverständlich überlegenen vermutet, hält Wilhelm noch eine unmittelbare innere Verbindung aufrecht. Gerade seine Abbildung des Engelsregiments in einem weltlichen Staate, für die wir im Bezirke mittelalterlichen Schrifttums kein ihm adäquates Analogon zu entdecken vermögen, bezeugt dies. Zwar hat Thomas[3] bei Gelegenheit der Darstellung des von Pseudodionys und Gregor für die Engel aufgestellten Stufensystems diesem

---

[1] cf. Scholz a. a. O., 117 et passim. Poole a. a. O., 216 ff., 226 ff. Jourdain, Excursions 530 ff. — [2] Baumgartner a. a. O., 9f. Huit a. a. O., 459 ff. Schindele a. a. O., 9. Valois a. a. O., 279 ff. A. M. de Wulf, Augustinisme et Aristotélisme au 13 siècle in Revue Néo-scolastique 8 année p. 153. — [3] Thomas Aquinas, Summa theol. P. I. Q. 108. Art. 6. Concl.

eine aus menschlichen Ordnungsverhältnissen herrührende innere Begründung gegeben. Aber diese ist im großen ganzen weniger besonders gesellschaftlich, als allgemein geistig organisierend. Nur an einzelnen Stellen lockte der gesellschaftlich-staatliche Ausdruck der Kräfteverteilung so sehr, daß Thomas ihm nicht widerstand und des Erdenstaats Parallele herbeizog. So bei den ersten drei Klassen und dem Principatus. Aber die Aufrichtung eines fortschreitenden Staatsplanes für die Gemeinschaft der Engel fehlt. Hier behauptet trotz ihm, der im einzelnen der systematischer Ergründende war, Wilhelm die höchste Stelle der Entwicklung. Und sein Einfluß — über den des Thomas hinaus — ist es, den wir noch an einer Stelle wirksam glauben, die diese Einwirkung sowohl wegen der Person als wegen der besonderen Umstände, auf die sie geübt wurde, höchst bedeutsam erscheinen läßt. In seinem Traktate De ecclesiastica potestate, der Grundlage der Bulle Unam Sanctam[1] setzt Ägidius von Rom, wie wir oben sahen, des Thomas von Aquin bevorzugter Schüler,[2] in dem Kapitel „Quare sunt duo terreni gladii in Ecclesia et quomodo hi duo gladii sunt sumendi“, dem dreizehnten des zweiten Teils, das Schema einer vollkommenen Staatsordnung auseinander, das sehr wesentlich von dem, das er in seiner früheren Schrift De regimine principum auf aristotelisch-thomistischer Grundlage entworfen hat,[3] abweicht. Dem, der die weltliche, das Engelsregiment abbildende Staatsordnung Wilhelms kennt, wird es kaum zweifelhaft sein, wo er die Quelle dieses scheinbar originären Staatsordnungsplanes, den Scholz für dem Ägidius eigentümlich zu halten scheint,[4] zu suchen hat. Wir lassen zunächst hier die Stelle nach dem Wortlaut des noch ungedruckten Manuscriptes der Pariser Nationalbibliothek Ms. lat. 4229 (olim Colbert 2402) fol. 33, 34[5] folgen:

> Advertendum itaque, quod angeli sibi invicem presunt propter regimen universi, ut universum sic regatur et gubernetur, quod electi salvi fiant. Si enim quis rex vellet regere aliquod regnum, primo essent illi, qui semper essent circa regem et tales tripartiti essent, quia vel essent dilecti et amici regis vel essent sapientes et assisterent regi vel tercio essent, qui promulgarent aliis et publicarent iudicia et

---

[1] Scholz a. a. O., 124 ff. Jourdain, Excursions 188 ff. Fast wörtlich damit übereinstimmend Krauß a. a. O., 20 ff. — [2] Scholz a. a. O., 33. Jourdain a. a. O., 176. — [3] Scholz a. a. O., 111. — [4] a. a. O., 111 n. 182 a. — [5] Wir verdanken die Mitteilung dieser Stelle der Liebenswürdigkeit unseres gelehrten Freundes Dr. Mario Krammer, dem dafür unseren verbindlichen Dank zu sagen uns an dieser Stelle vergönnt sei.

beneplacita regis, post illos essent illi, qui se intromitterent de questionibus tocius regni, tercio essent illi, qui non de toto regno, sed de partibus regni se intromitterent. Eodem eciam modo, si rex vellet facere aliquod edificium, primo essent illi, qui semper assisterent regi, qui ut diximus, essent tripartiti, quia vel essent electi et amici regis vel [erant amici][1] regis sapientes vel essent regis iudicia et beneplacita promulgantes; per hos ergo sciretur, quale hedificium rex vellet fieri. Secundo essent illi, qui se intromitterent de toto hedificio, qui eciam essent tripartiti, quia vel hoc facerent precipiendo, qualiter hedificium fiat sicut faciunt architectores vel hoc agerent amminicula exhibendo, ut hedificium promoveatur vel impedimenta removendo, ne hedificium detrimentum paciatur. Tercio essent illi, qui non se intromitterent de toto edificio, sed de partibus edificii, qui se haberent sicut inferiores operarii et hii essent tripartiti, qui aliqui facerent principaliores partes, ut illi qui conponerent parietem vel tectum et aliqui operarentur particulares partes, ut hii, qui dolarent lapides et ligna et illi essent tripartiti, quia aliqui dolarent lapides maiores et ligna excellenciora, aliqui lapides minores et ligna minus excellencia.

Sic et in proposito in gubernacione mundi et in regimine universi aliqui sunt angeli quasi coniuncti Deo et in vestibulis Dei scientes voluntatem eius, qualiter vult, quod universum regatur et illa est ierarchia prima, que continuit tres ordines: Dilectos, sapientes et iudicia proferentes. Dilecti sunt Seraphim, sapientes Cherubim, iudicia proferentes Throni. Inter angelos quidem plus est esse dilectum quam sapientem, quia in dilectione est causa sciencie. Nam ex eo quod quis est dilectus a Deo, ex hoc scit secreta Dei et plus est esse sapientem quam iudicantem quia sciencia est causa iudicii, ut unusquisque bene iudicat de hiis, que novit. Seraphim itaque sunt supra Cherubim et Cherubim supra Thronos. Seraphim ergo tanquam dilecti Dei et primo cognoscentes secreta Dei, qualiter universum regi debeat, ut salventur electi, de illis secretis illuminant Cherubim, ut et ipsi dicantur sapientes et scientes secreta Dei. Nam et Cherub sciens . . .[2] plenitudo sciencie interpretatur. Cherubim vero iam illuminati per Seraphim et iam scientes secreta et iudicia Dei illuminant Thronos, ut ipsi illa iudicia et illa secreta de regimine universi annuncient aliis et illuminant alios. In

[1] [ ] erant amici getilgt durch Striche. Offenbar ist auch das folgende ‚regis‘ zu tilgen. — [2] z. T. getilgt: iut ill’ = unde ille?

Thronis ergo dicitur sedere Deus et in eis sua iudicia proferre, quia iudicia Dei de regimine universi annunciant Throni inferioribus ierarchiis. Hoc est itaque ierarchia prima hos tres ordines continens.

Secunda quidem ierarchia est se intromittens de ipso generali regimine universi et hec continet tres ordines, quia illi qui presunt toti operi vel presunt precipiendo, qualiter omnia fiant et iste sunt dominaciones a dominando dicte, quia dominantur et precipiunt, qualiter in hoc regimine omnia fienda sunt, vel sic presunt toti operi adminicula exhibendo et huius sunt virtutes, quibus tribuitur miracula facere in adminiculum gubernacionis mundi et salutis electorum. Vel sic presunt impedimenta removendo et iste sunt potestates cohercentes demones et potestates tenebrarum, ne impediatur regimen universi et ne temptent electos et universaliter omnes homines ultra id quod possunt. Prima ergo ierarchia, quantum ad regimen universi, sunt sicunt secretarii et sicut illi qui prius sciunt secreta Dei et eius iudicia. Secunda vero sunt quasi architectores, qui principalius se intermittunt de regimine universi. Tercia quidem sunt quasi inferiores operarii, quia sunt illi qui deputantur ad custodiendum partes universi, sed huius partes vel est aliqua tota multitudo ut aliqua tota provincia et isti sunt principatus, de quorum numero erat princeps Persarum, qui preerat Persis, ut habetur 1. Dan.[1] vel princeps alius, qui preest alii genti. Vel huius partes universi usu sunt multitudo vel provincia, sed singulares partes, circa quas vel exercent que sunt maiora, quod faciunt archangeli qui sunt principaliores nuncii archos enim princeps, angelus vero nuncius interpretatur, unde archangelus quasi princeps nuncius vel principalis nuncius esse dicitur. Vel exercent que sunt minora et hoc faciunt angeli, qui sunt quasi simplices nuncii. Apparet ergo ex dictis, quod omnes tres ierarchie celestium spirituum ut ierarchie sunt et ut sacri principatus sunt et omnes ordines ibi existentes ordinati sunt et sibi invicem presunt ut requirit regimen universi et salus electorum.

Schon der Eingang der Stelle, in dem die wechselweise Überordnung der Engelsklassen aus dem allgemeinen Weltherrschaftsprinzip, das durch sie als Vorbild für das irdische Regiment dargestellt und vermittelt werden soll, gerechtfertigt wird, erinnert an den von Wilhelm an die Spitze

---

[1] Entstellt. Die Stelle, welche in Betracht kommt, ist Dan. 10, 13.

seines ganzen Systems gestellten Leitsatz, wonach die Anordnung des himmlischen Regimentes notwendig für das wohlgeordnete irdische exemplarisch sein müsse.[1] Was über Wilhelm hinausgeht, ist vielleicht nur die von Ägidius — wenn ich ihn recht verstehe — der Engelsordnung subintelligierte Zweckbestimmung, als ein solches Vorbild für das Erdenregiment zu dienen (während von Wilhelm diese Qualität nur als eine tatsächliche Eignung ihr zugeschrieben wird). Aber mit zwingender Notwendigkeit ergibt sich auch diese Abweichung nicht aus dem Texte des Ägidius.

Der Gedanke des Eingangs wird dann noch einmal am Schluß des Abschnitts aufgenommen. In starker Zusammenfassung wird die staatsmäßige Ordnung der Engel: als Hierarchieen, als sacri principatus ausgerufen, ihre ganze Gliederung als ein vorbildliches Genüge allweltlicher Regimentsbedürfnisse angesprochen. Darin lebt von Wilhelmischem Geiste die ausdrückliche, in so handhaftem Ergreifen von niemandem sonst aufgenommene und durchgeführte Beziehung von Himmels- und Erdenstaat.[2] Lassen sich einzelne Ausdrücke, so die sacri principatus, durch eine Zurückführung auf die erste Quelle, des Pseudodionysius Coelestis Hierarchia, erklären, das ganze ausgewirkte Bild der Engelsstaatsordnungen hat nur ein völlig entsprechendes Vorbild: des Wilhelm von Auvergne Gemälde von den die Engelsklassen abbildenden irdischen Staatsgewalten. Nirgend sonst ist in allen ihren Gliedern die himmlische Stufenfolge in die Ordnung irdischer Gewalten übertragen, nirgend sonst jene im ausgebreiteten Entwurfe staatlicher Gliederungen geschildert worden. In solchem Unternehmen steht Wilhelm als Erster. Der das gleiche nach ihm unternimmt, muß als sein Folger gelten, wo nicht sonderliche Meinung oder Darstellung seine Eigentümlichkeit erweisen. Solches gilt nicht für Ägidius. Nicht nur das Gesamtbild, auch die einzelne Ausführung und deutende Meinung wiederholt das Wilhelmische Lehrbild. Wir lassen unsern Blick auf den drei einleitenden Klassen ruhen und finden sie bis auf den Wortlaut denen des Wilhelm ähnlich. Und hier kann nicht etwa das gemeinsame Dionysische Vorbild die Übereinstimmung erklären. Dieser hat die weltliche Ausdeutung in die dreigeteilte königliche Umgebung, in Amici bzw. Delecti, in Sapientes und Iudices nicht. Ebensowenig darf der Aquinat hier als Quelle gelten, ja nicht einmal als Vermittler Wilhelmischer

---

[1] Siehe oben S. 65 ff. — [2] Selbst der Lombarde, der am eingehendsten vor Wilhelm den sachlichen Gehalt des Engelsreiches auseinandergesetzt hat, hat sie nicht. Sentent. lib. II dist. 9 B. Über Thomas s. oben S. 107/8.

Lehre. Sind seine drei ersten Klassen auch dem Erdenstaat angenähert, so entbehren sie doch des knappen, politisch-präcisen Ausdrucks, der für das Wilhelmische System so bezeichnend ist und, beim Ägidius wiederkehrend, sogleich die Erinnerung an jenes wachruft. (Im einzelnen mögen natürlich hier auch Einflüsse des Thomas obgewaltet haben, obwohl nicht einmal die Reihenfolge der drei ersten Klassen mit der des Ägidius übereinstimmt.) Was einzig beim Ägidius über Wilhelm hinausgeht, ist die Auffassung der dritten Stufe, die bei Wilhelm als ein Stand freier Richter — denen aber auch das Amt der Gesetzgebung obliegt[1] — erscheint, die beim Ägidius aber nur als Organ zur Verkündung der königlichen Sentenzen und Gesetzeserlasse auftritt. Man wird darin vielleicht die Wirkung der inzwischen verlaufenen geschichtlichen Entwicklung erblicken dürfen, die mehr und mehr alle Zweige staatlicher Verwaltung dem einen Stamme königlicher Macht aufpfropfte.[2]

Man wird vielleicht darin aber auch nichts weiter zu sehen haben, als eine Umbiegung des Wilhelmischen Gedankens zur Annäherung an die seltsame Allegorie, die Ägidius nun allerdings als ein Gebilde eigentümlicher Findung mitten unter die Gebilde des Wilhelmischen Staatsplanes stürzt. Diese Findung, die seltsame Sicht des Staatsgebäudes als eines wirklich von

---

[1] p. 973 col. 2. C. — [2] S. Ducourdray a. a. O., 61 ff. Auf die inzwischen fast schon vollzogene Entwicklung des feudalen Gemeinwesens zum Beamtenstaate neuzeitlicher Observanz weist auch die Bezeichnung hin, mit der Ägidius die erste Hierarchie als sicut secretarii anspricht; ganz besonders, indem er dieser Bezeichnung als Begründung ihr Amt der Gesamtstaatsverwaltung beifügt. Man wird sich erinnern müssen, wie noch nicht zwei Jahrzehnte später die unmittelbaren königlichen Notare diesen Titel, der ohne gesetzliche Festlegung im ganzen Mittelalter vorkommt, offiziell annahmen, sie, die des Königs nächste Gehilfen bei der Gesamtstaatsverwaltung, von Anfang an, dadurch, daß sie an seinen Beratungen teilnahmen, in der Entwicklung zu den eigentlichen Leitern dieser Verwaltung standen. Diese Entwicklung hat noch im ersten, fast noch im vorbereitenden Stadium Ägidius erkannt und begrifflich festgelegt. Man wird annehmen können, daß er, so nahe dem französischen Throninhaber, selbst nicht ohne Einfluß auf sie gewesen ist, ein seltener Fall in dieser frühen Zeit, daß Staatstheorie und Verwaltung in enger Fühlung miteinander standen. Vgl. Luchaire, Historie des Instit. etc. I, 196 f., Idem, Manuel, 534, Viollet a. a. O. II, 140 f. — Es muß hier noch angemerkt werden, daß zur Einfügung des Begriffs „secretarii" vielleicht noch ein näherer, ein eigentlich scholastischer Grund mitgewirkt hat. Thomas schon weist der zweiten Klasse der Engel das „divina secreta cognoscere" zu; von da her lag für den römischen Publizisten eine Beziehung auf des Königs vertraute Geheimschreiber nicht fern. Bei Thomas selbst ist sie ausdrücklich nicht ausgesprochen.

einem König aufzuführenden Baues — als solche nicht entfernt von derjenigen, die den Staat als einen selbständigen Körper erscheinen läßt (Johannes v. Salesbury, Policraticus) — verlangt zu ihrer vollkommenen Ausgestaltung die Ableitung und Überführung des königlichen Bauwillens, der in der ersten Hierarchie festgestellt wird, durch eine Stufe von Verkündern dieses Willens zu den eigentlichen Ausführern und Handwerkern der zweiten bzw. dritten Hierarchie. Darin also und überall sonst, wo den Ägidius die Vorstellung dieser seinen ganzen Staatsplan durchsetzenden Allegorie beherrscht, weicht er von Wilhelm ab. Er bleibt ihm aber trotzdem nah genug und verrät immer aufs neue den Einfluß, dem er unterlag. So bewahrt er bei der Betrachtung der Rangfolge der ersten drei Ordnungen deutlich, wie schon oben S. 76 n. 2. angedeutet, den Wilhelmischen Versuch einer inneren Begründung dieser Folge. Es ist bereits dort betont worden, wie er sich müht, diesen vollkommen in einer Ableitung des iudicium aus der sapientia und der sapientia aus dem Dilectum esse a Deo zu logisieren, dabei aber doch den Boden einer allesbegründenden Mystik, die aus der Gottesminne die Erkenntnis entstehen läßt, nicht verlassen kann. Auch hier ist der nähere Einfluß des Thomas gewiß nicht zu übersehen. Aber die Art der Digression ist, sowohl was ihre Einfügung in die Gesamtstelle, als auch besonders was ihre, an Thomas gemessen, mehr handgreifliche als spirituelle Beweisführung angeht, dem Pariser Meister verwandter als dem Engel der Schule. Dieser Versuch, eine eigentlich dogmatisch gemeinte Ordnung bei ihrer Übersetzung ins Politische auf den Grund einer für dieses zulänglichen Sachbegründung zu stellen, ist ein charakteristisches Glied weiter in der Kette, die den inneren Zusammenhang der Engelsstaatsbilder des Wilhelm und des Ägidius bezeichnet.

Der fernere Gehalt dieses Bildes, die zweite und dritte Hierarchie, erscheint beim Ägidius wieder den Bildungen des Wilhelmischen Planes ferner. Hier hat Ägidius in einem kühnen Wurf, die allzu nahe Abhängigkeit von den Engelsnamen vermeidend, eine nur noch ihre Gliederung wiedergebende innere Systematisierung gewagt. Man wird nicht fehlgehen, diesen Versuch auf den unmittelbaren Einfluß des Thomas zurückzuführen, der an Stelle einer der Engelshierarchie nahe folgenden staatlichen Organisation vielmehr ein jene umspannendes, allgemein geistig orientiertes System aufgestellt hat. Die Systematisierung des Ägidius nun, dieses ins Politische übersetzend, geht dahin, der zweiten Hierarchie die Sorge für

das Regiment des gesamten Staatswesens der dritten die für einzelne Teile desselben zuzuweisen. Obwohl das Einanderdurchdringen theologischer, politischer und nun auch noch allegorischer Motive (vom Bilde des Bauwerks her) beim Ägidius die deutliche Ausbildung und Durchsicht seines Planes behindert, scheint es doch, als ob er mit dieser Teilung ein Etwas wie centrale und provinziale Verwaltung habe in Gegensatz stellen wollen: nur zu begreiflich bei einem Manne, der nicht nur als Erzieher, nein auch durch Freundschaft Philipp dem Schönen nahe verbunden war.[1] Man wird also auch hier die Abweichung des Ägidius von Wilhelm auf in der Zwischenzeit hervorgetretene — und zwar hier zwiefache — Einwirkungen zurückführen können.

Die einzelnen Glieder der zweiten und dritten Hierarchie lassen nicht so völlig, wie ihr Gesamtbild, den Zusammenhang mit Wilhelm vermissen. Wir bemerken zwar eine Umstellung der Klassen, insofern die Virtutes mit den Principatus die Stufe vertauscht haben (eine alte Meinung, die hier, in der Gefolgschaft des Thomas, wohl nur aus Gründen des Systems wieder aufgenommen wurde), auch eine Abwendung von dem Wilhelmischen Vorbilde in der die zweite und dritte Hierarchie zum Schaden des eigentlichen Staatsplanes fast vollkommen beherrschenden Allegorie vom Bauwerk, im Einzelnen aber doch auch wieder Anklänge bei der Ausdeutung der Klassen, die freilich nicht durchgehends ausschließlich die Erinnerung an Wilhelm, sondern auch zuweilen die an den frühen athenischen Meister wachrufen, die aber doch wenigstens bei den Principatus die Verwandtschaft mit des Wilhelm Praesides Provinciae (über die andeutende Vorstellung derselben bei Thomas hinaus) und bei den Archangeli und Angeli mit des Wilhelm Nuncii maiores und minores nicht übersehen lassen.

Aber es soll auf diese fernen und abgeschwächten Übereinstimmungen hier kein Wert gelegt, nur das auffallende und in seiner Wucht überzeugende Zusammentreffen der beiden Schriften in ihrer grundlegenden Anschauung, in ihrer ausdrücklichen und vollständigen Übertragung der Gesamtorganisation der Engel ins Irdische und ihrer Darstellung der drei ersten Klassen urgiert werden. Dieses Zusammentreffen findet, wie im Einzelnen dargelegt, in der Zurückführung auf die Beiden gemeinsame Quelle, die Coelestis Hierarchia des Pseudodionys, ebensowenig eine ausreichende Erklärung, wie etwa in der Annahme einer

---

[1] Scholz a. a. O. 38.

Vermittlung durch Thomas von Aquin, weist vielmehr auf eine unmittelbare Abhängigkeit und Beeinflussung des Ägidius von unserem Meister hin.

Eine solche Beeinflussung ist auch nach den äußeren Umständen nur zu natürlich. Wilhelm von Auvergne, um die Mitte des Jahrhunderts der gefeierte Lehrer der Pariser Universität, Bischof von Paris und Berater so der französischen Krone wie des römischen Stuhls, mußte für den kaum ein Menschenalter nach ihm lebenden, in Frankreich erzogenen[1] und wie er ebenso der Kurie wie dem Thron von Frankreich nahestehenden Erzbischof von Bourges eine nur zu vertraute und willkommene Quelle für seine publizistischen Aufstellungen sein. Und es ist überhaupt nur aus dem Umstande, daß Wilhelms Name so völlig aus dem Gedächtnis der Staatsgeschichtschreiber getilgt worden ist, zu erklären, daß auf diese sicheren Zusammenhänge nicht früher hingewiesen, nicht häufiger zurückgegriffen worden ist.[2]

§ 22

Geistliche Hierarchie.

Es ist oben erörtert worden, einen um wieviel breiteren Raum, ein um wieviel stärkeres Gewicht die Abbildung des himmlischen Regimentes in der weltlichen Ordnung gegenüber derjenigen in der kirchlichen bei unserem Meister in Anspruch nimmt. Auch die Gründe dafür wurden oben auseinandergelegt. Sie führen auf den Gegensatz der einen irdisch-vollkommenen Kirche und der Vielheit weltlicher Regimente, die die Setzung eines einheitlichen Paradigms erfordert. Indem dieses den staatstheoretisierenden Tendenzen des Meisters Raum gibt, hält der Rahmen der kirchlichen Ordnung das Abbild der himmlischen in seinen positiven Grenzen fest und läßt staatstheoretische Divagationen über diese hinaus nur in sehr beschränktem Umfange zu.

Es wird dem Papste, indem er als das irdische Abbild des himmlischen Königs angesehen wird, in dessen Stellvertretung

[1] Dupuy, histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel, roy de France. Paris 1655, I. 2. 76. — [2] Dies bleibt eine Bemerkung, der die Staatsgeschichtschreibung in Hinsicht der von ihr völlig unberücksichtigt gelassenen theoretischen Literatur vor Thomas ganz allgemein unterliegt.

ihm kirchliches wie weltliches Regiment gleichmäßig zusteht,[1] als das Abbild der drei obersten Himmelsordnungen Seraphim, Cherubim, Throni der Cardinalat der römischen Kirche „sacer coetus Cardinalium“ nachgeordnet, ohne daß indes die himmlische Dreiteilung der obersten Hierarchie in der irdischen hier anders als durch eine Schilderung der dem einzelnen Ordo nach seinem himmlischen Vorbilde zukommenden besonderen Tugend durchgeführt würde.[2]

Es werden dem ersten Cardinalsordo als dem den Seraphim entsprechenden die amore Creatoris ferventissimi et totaliter ardentes, dem zweiten, den Cherubim entsprechenden, die Sapientissimi et in rebus divinalibus eruditissimi, dem dritten, den Throni oder sedes entsprechenden, diejenigen als Glieder zugeschrieben, qui et jura spiritualia et leges Ecclesiasticas sive Clericales ad perfectum noverint et iura reddant petentibus. Man wird in diesen — nur beim zweiten und dritten Stande deutlicheren — Umschreibungen kaum die Gliederung, die dem cardinalicischen Ordo im dreizehnten Jahrhundert zukommt, wiedererkennen. Vielleicht lag eine solche Beziehung der himmlischen auf die einzelnen Cardinalsklassen auch gar nicht in der Absicht des Meisters. Nur in einer entfernten Angleichung wird man vom dritten, dem Stande der das geistliche Recht Verwaltenden, her einen Versuch machen können, die einzelnen Ordnungen zu bestimmen, indem man diesen notdürftig auf die Cardinalbischöfe, insofern sie die geistlichen Richter ihrer Suburbikardiözese waren, wird deuten, in den Sapientissimi et in rebus divinalibus Eruditissimi aber die Cardinaldiakonen und endlich in den Gottminnenden die Cardinalpresbyter wird erblicken dürfen.[3] Es muß aber betont werden, daß in bezug auf die Verwaltung der Gesamtkirche in diesen Zeiten das Cardinalscolleg noch durchaus als eine Einheit, nicht als ein in coordinierte Ämter geschiedener Behördenorganismus handelt.[4]

Das Cardinalscolleg wird als das Organ bezeichnet, dessen der geistliche Staat — als solcher wird die Kirche geradezu

---

[1] Damit scheint der sonst den staatlichen Interessen weit geneigtere Meister noch über das hinauszugehen, was in dem erbitterten Streite beider Gewalten später Ägidius als das Recht der Kirche vindiziert. Vgl. Scholz a. a. O., 48, 50ff., 60, 96ff. — [2] P. 965 col. 1 C. D. — [3] Sägmüller, Tätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifazius VIII. Freiburg 1896. 177ff. Vgl. Werminghoff, Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter, Hannover 1905. I, 129ff. — [4] Sägmüller a. a. O., 46ff., 90ff., 100, 101.

angesprochen[1] — und seine Verwaltung dringend bedarf. Es ist dies die einzige Stelle, an der die kirchliche Organisation als solche in die Erörterung gezogen, ihr Rahmen nicht als ein traditionell feststehender hingenommen, sondern noch ausdrücklich begründet wird. Die Ursache ist, daß von allen kirchlichen Magistraturen einzig noch der Cardinalat, als die jüngste von ihnen, im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts nicht seine endgültige Abschließung erfahren, sondern, was seine Stellung als kirchlicher Ordo überhaupt wie seine Machtbefugnisse anging, sich noch durchaus im Fluß der Entwicklung befand.[2] Noch traten Strebungen hervor, die dem Cardinalate sogar vor dem Heiligen Stuhle selbst Geltung zu schaffen versuchten,[3] und auf der anderen Seite fehlte es nicht an Stimmen, die dem Cardinalscolleg jede Einwirkung auf die Verwaltung der Kirche absprechen mochten.[4] An dieser Stelle allein innerhalb der kirchlichen Hierarchie vermag der Geist, den Wilhelm aus den himmlischen Ordnungen liest, seinen Einfluß zu üben. Er hilft dazu, die letzten, noch nicht ganz festen Steine dem sonst unantastbar festgestellten Kirchenbau tiefer einzufügen, indem er ihre Notwendigkeit aus dem himmlischen Vorbild erweist. Und da einmal zur Begründung geschritten ist, fehlt es bald auch nicht an Kritik: das kirchenpolitische Problem des Cardinalats öffnet sich nach allen Seiten, und dem an der Himmelshierarchie orientierten theologischen Geiste gesellt sich ein politisch theoretisierender, der seine rechte Auswirkung in der zeitgenössischen Publizistik erfahren hat.[5] Es wird die Gefährdung, ja die völlige Zerstörung der Kirche vorhergesagt, wenn sich an Stelle jenes Collegs von Gottminnenden, Weisen, Rechtskundigen und Gerechten ein solches aus Gottesfeinden, Narren und unwissenden Rechtsverdrehern setzen sollte. Ein solches Colleg wird als die „Antihierarchia Ecclesiastica malignantium" und die „Synagoga Satanae"[6] ausgerufen. Man wird nicht fehlgehen, wenn man damit die Überheblichkeiten eines sich der Herrschaft des Papstes entziehenden, seine Unbotmäßigkeit, ja seine Präpotenz vor dem Papst verfolgenden Collegs getroffen meint, wie es an solchen seit den Tagen Gregors VII. von Zeit zu Zeit nicht gefehlt hat, und wie sie gerade die Feindschaft Friedrichs II. gegen die Curie lebhaft ermunterte.[7]

---

[1] P. 965 col. 1 D. Cf. Scholz a. a. O., 60. — [2] Sägmüller a. a. O., 249 et passim. — [3] Id. a. a. O., 218 ff., besonders 233, 235 ff. — [4] Id. a. a. O., 241 ff. — [5] Sägmüller a. a. O., 242. — [6] P. 965 col. 1 D col. 2 A. — [7] Scholz a. a. O., S. 190. Sägmüller a. a. O., 234 ff.

An die Cardinalshierarchie werden als vierter, den Dominationes entsprechender Ordo die Patriarchen oder Primaten angeschlossen; ihnen folgen auf einer Stufe mit den Principatus als fünfte Klasse die Erzbischöfe: beide ohne nähere Ausführung. Den sechsten, mit den Potestates gleichlaufenden Ordo bilden die Bischöfe, deren Gleichstellung mit jener Ordnung der kriegerischen Engel, noch besonders gerechtfertigt wird durch die ihnen zugewiesene Aufgabe.

> exercitus spiritualis regere legiones, ducere spirituales acies, ordinare atque instruere militiam spiritualem seu docere,[1]

wozu dann noch außer der eigentlichen Führung und Anleitung der geistlichen Heerschar die Lehre und schriftliche Verbreitung der geistlichen Kriegskunst, die Aufzeigung der gegnerischen Streitkräfte und Machenschaften, sowie die Zurüstung und Verteilung der geistlichen Waffen gehört, als deren hauptsächlichste, die eigentliche Wehre des Christen, das vom Bischof zu spendende Confirmationssakrament durch das Dogma bezeichnet wird.

Es ist hier die Vorstellung von der christlichen Gemeinschaft als dem streitbaren Heere Christi in ihrem historisch ehrwürdigsten, dogmatisch centralen Gliede durchgeführt. In dieser Annäherung und Hineindeutung in die himmlisch parallele Ordnung ist zwar der mystische und kultische Kern seines Amtes untergegangen; aber im Geiste Wilhelms und seiner Zeitgenossen, unter den unaufhörlich heranflutenden häretischen Secten, mußte die Gemeinschaft der Kirche bald als nicht viel mehr denn als Streitgenossenschaft für den Glauben, der Bischof — wie oft mochte Wilhelm, der Bischof von Paris, es empfunden haben! — als ihr Heerführer und die Heiligtümer der Kirche, besonders die Sakramente, als ihre beste Wehr und Waffe erscheinen.

Den Bischöfen folgen als siebenter, den Virtutes entsprechender, Ordo die Archidiakonen. Während im weltlichen Regiment die den Virtutes als Strafengeln einwohnende Eignung in den Centuriones als bürgerliche Vollstreckungsgewalt widerschien, nimmt hier der Charakter der siebenten Klasse als irdischen Ausdruck: die Richtergewalt selbst an, die den Archidiakonen zustand.[2] Man sieht, wie weit und indecis im Grunde der in die Engelsordnung hineingetragene staatsrechtliche Begriff

---

[1] P. 965 col. 2 B. — [2] P. 965 col. 2 A. Werminghoff a. a. O., 79. Schröder a. a. O., 598.

war, daß er in zwei so getrennten irdischen Beamtengruppen sein Paradigm finden konnte. Man sieht aber auch, wie wenig Wilhelm gegenüber der positiven kirchlichen Ämterfolge der himmlischen Ordnung Raum gibt, während er die weltliche, wenn nicht ausschließlich, so doch hauptsächlich, nach ihren Einflüssen bewegte.

Archangeli und Angeli, die achte und neunte Ordnung, erscheinen in den Archipresbytern und Presbytern widergespiegelt. Die innere Beziehung der beiden Systeme ist in diesen Ordnungen deutlich: Auch die Priester sind, wie die Engelsboten, Künder des göttlichen Worts an die Gemeinde.[1] Die Auszeichnung der Erzpriester vor den Priestern aber besteht nicht so sehr wie bei den himmlischen Ordines in der besonderen Weihe der ihnen anvertrauten Heilsbotschaften — alle, Archipresbyter und Presbyter haben ununterschieden das eine und einheitliche göttliche Wort zu verkünden —, als vielmehr in der eigentlich hierarchischen Überordnung, die ihnen eine Aufsichtsstellung über die Presbyter gab.[2] Man sieht abermals vor dem unantastbaren Gefüge der irdischen Kirche das Erfordern der himmlischen Ordnung weichen. Die innere, geistige Höhung eines Ordo über den andern zum Ausdruck zu bringen, hätte hier die Nachfolge der himmlischen Hierarchie antreiben müssen; der scholastische Geist genügte sich damit, aus Reihenfolge und Anklang eine äußerlich scheinbare Übereinstimmung der Ordines zu schaffen.

Immerhin war in der kirchlichen Hierarchie eine durch die Aufgabe der Vermittlung der göttlichen Gnaden bestimmte innere Gliederung vorhanden, welche, indem sie einer späten Beeinflussung durch die himmlische Ordnung widerstand, von vornherein so viel von ihrem Geist enthielt, daß sich in einer größeren Anzahl ihrer Klassen ohne Zwang das Abbild der himmlischen Ordnung auffinden ließ.

Nicht den geringsten Teil der Ausführungen des Meisters nimmt die an die irdisch-weltliche Klassenfolge geknüpfte Untersuchung über die Ämter der einzelnen Klassen und deren Verwaltung als ein Abbild der den Engeln übertragenen Ämter und ihrer Verwaltung in Anspruch. Einige der wesentlicheren Gesichtspunkte dieser Untersuchung, die zum Verständnis der

[1] P. 965 col. 2 A. — [2] Werminghoff a. a. O., 78.

Klassengliederung erforderlich waren, sind schon oben angedeutet worden. Gleichwohl verlohnte es sich, eine erschöpfende Behandlung des Problems der weltlichen Verwaltung, wie es Wilhelm in Anlehnung an die sozial ausgedeutete Himmelshierarchie, gleichmäßig beeinflußt von moralisch-dogmatischen und den Theoremen platonischer und aristotelischer Observanz, auffaßte, zu versuchen. Hier aber verbietet ebensosehr die innere Bestimmung als die äußere Begrenzung der Schrift ein solches Unternehmen.

CHINA UND DAS ACHTZEHNTE JAHRHUNDERT.[1]

Von FRIEDRICH ANDREAE.

I.

Seit den Tagen, da das Buch des venezianischen Edlen Marco Polo mit der Beschreibung seiner an Wundern so reichen Reise durch das östliche Asien (1271—1295) die Gemüter des gesamten kultivierten Europa in das äußerste Erstaunen, in die äußerste Erregung versetzte, hat der Strom, der immer neue, immer deutlichere Kunde von den Küsten des Stillen Meeres zu den Völkern im fernen Westen herübertrug, der, immer wachsend, immer mächtiger anschwellend, das europäische Leben überflutete mit den begeisterten Schilderungen entzückter Reisender, mit den fabelhaften Nachrichten von dem uralten Staatswesen der großen Könige von Sina, das inmitten seiner ererbten Bräuche, seiner sorgfältig festgelegten, peinlich genau beobachteten Lebens- und Sittengesetze greis und starr geworden war, bis auf unsere Zeit nicht mehr gestockt.[2]

Marco Polos Werk von den Wundern der Welt, dessen Lektüre den Umschau haltenden Leser ohne weiteres zu den Schriften eines größeren Vorgängers, zu den mit den Namen der neun Musen geschmückten Geschichten des Herodot, führen wird, hat auch darin des Halikarnassiers Geschick geteilt, daß niemand ihm glauben wollte, ja, daß man es rund hundert Jahre später über der Mandevilleschen Fälschung,[3] die bereits im fünf-

---

[1] Diese Arbeit geht in mehr denn einer Beziehung auf Anregungen zurück, die ich von meinem Freunde Fritz Wolters empfing. Ihm, sowie den Herren Hugo Bieber, Kurt Groba, Fritz Kammerer, Carl Petersen und Richard Koebner, die mich bei der Sammlung des Materials unterstützten, sage ich hier meinen Dank. — [2] Vgl. Cordier: Bibliotheca Sinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages chinois. 2 vols. av. supplém. Paris 1878—1895. — [3] Bovenschen: Johann von Mandeville nach den Quellen seiner Reisebeschreibung. Zeitschr. d. Gesellsch. für Erdkunde zu Berlin 1888, XXIII, 305, 306.

zehnten Jahrhundert in acht europäischen Sprachen verbreitet war, fast vergessen hatte.[1]

Indessen fanden die Portugiesen, die seit der Entdeckung des Seeweges nach Ostindien (1498) zur Gründung ihrer Kolonien in Ostasien gelangt waren, viele von den Angaben des Venezianers bestätigt, und Albuquerque, der zweite der glorreichen Vizekönige des neugegründeten Kolonialreiches, bezog sich in seinen Berichten an den portugiesischen Hof mehrfach auf Marco Polos Buch.[2] Infolgedessen ward auf König Emanuels (1495—1521) Befehl ein portugiesisches Geschwader nach China entsandt, das 1517 Malakka verließ und einen für den Hof von Peking bestimmten Gesandten an Bord führte.[3]

Diese Gesandtschaft des Galeotto Pereira[4] eröffnet die lange Reihe von chinesischen Gesandtschaftsreisen und Gesandtschaftsberichten der Europäer in der neueren Zeit,[5] die namentlich seit der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts immer häufiger werden und neben den katholischen Missionsberichten die wesentlichsten Quellen für die Kenntnisse von China im achtzehnten Jahrhundert bilden.[6]

---

[1] Ebd. 194, Anm. 1. — Cordier Bibl. Sin. II, 943ff. — [2] Raynal: Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes. Paris 1781, I, 141. — [3] Schäfer: Geschichte von Portugal III, Hamburg 1850, 296ff. — [4] Cordier Bibl. Sin. II, 971, bei Schäfer III, 299 wird er Thomé Pires, bei de Guignes: Voyages à Peking, Manilla et l'île de France (1784—1800), Paris 1807, III, 154, Thomas Pereira genannt. — [5] Über die Kunde von China im Altertum und vor Marco Polo vgl. Cordier Bibl. Sin. II, 876ff.; hier kommen vor allem arabische Reiseberichte in Betracht, denen wir wie für Osteuropa (vgl. Theodor Schiemann: Rußland, Polen und Livland bis ins siebzehnte Jahrhundert, Berlin 1886, I, 33ff., 383ff.) so auch für China die frühesten ausführlichen Nachrichten verdanken. Sie wurden 1718 von Abbé Renaudot in Paris herausgegeben. — [6] Bei de Guignes, einem der ersten Begründer der mit zureichenderen Mitteln arbeitenden neuen Wissenschaft von der Erforschung Chinas (vgl. Cordier: Fragments d'une histoire des études chinoises au XVIIIième siècle im Centénaire de l'école des langues orientales vivantes, Paris 1895, 224), findet sich eine allerdings nicht zuverlässige und unvollständige Zusammenstellung der Gesandtschaftsreisen (Voyages III, 151ff.) s. a. ähnlich: John Barrows Reisen durch China (1793—1794), deutsch v. Hüttner, in der Bibliothek der neuesten und interessantesten Reisebeschreibungen XXIII, XXIV, Wien 1805, XXIII, 5ff.; zur Ergänzung vgl. Cordier Bibl. Sin. passim. Die wichtigsten der Gesandtschaftsreisen im 17. Jahrhundert sind die drei holländischen: 1. Die Gesandtschaft der ostindischen Gesellschaft in den vereinigten Niederländern an den tartarischen Chan und nunmehr auch sinischen Kaiser, verrichtet durch die Herren Peter de Gojern und Jacob Kaisern usw. (1655—1657) beschrieben durch Herrn Jakob Neuhof. Amsterdam

Als Nebenbuhler der Portugiesen, die sich (seit 1557) in Macao festgesetzt hatten,[1] traten bald darauf die Holländer auf: in Indien schon seit dem letzten Jahrzehnt des sechzehnten Jahrhunderts,[2] in China vor allem, nachdem sie 1662 Formosa, den wichtigsten Stützpunkt ihres Handels mit Japan, den sie fast fünfzig Jahre in Besitz gehabt, endgültig verloren hatten.[3] Mit ihnen oder bald nach ihnen erschienen spanische, französische, britische, schwedische, dänische und endlich auch preußische Schiffe von der Emdener Kompagnie in den asiatischen Gewässern.

Es kann keineswegs die Absicht sein, an dieser Stelle auf die Geschichte des überseeischen Handels der Europäer mit China einzugehen,[4] ebenso wie der Handel mit Rußland, dessen

---

1666, 1669². 2. Gedenkwürdige Verrichtung der niederländischen Gesellschaft in das Kaiserreich Taising oder Sina durch ihre zweite Gesandtschaft ausgeführt durch Johan van Kampen und Konstantin Nobel (1662—1663). Amsterdam 1676. 3. Die dritte Gesandtschaft an den Kaiser von Sina oder Taising verrichtet auf Befehl des hohen indischen Raths von Batavia (1666—1668) durch den edlen Herrn Peter van Hoorn ebd. Im 18. Jahrhundert: 1. von Holländern: Van Braam Houkgeest: Voyage de l'ambassadeur de la Compagnie des Indes orientales vers l'empereur de la Chine (1794—1795) publié par L. Moreau et de St. Méry, 2 vols., Philadelphia (1797—1798), deutsche Übersetzung, Leipzig 1798, 2 Bde. 2. Von Engländern: Anderson: Reise der britischen Gesandtschaft nach China (1792—1794), aus dem Englischen v. Sprengel. Halle 1796. Stounton, Reise der britischen Gesandtschaft unter Lord Macartney in Sprengel: Auswahl der besten ausländischen geographischen statistischen Nachrichten usw. Halle 1789 XI. Hüttner: Nachricht von der britischen Gesandtschaftsreise, Berlin 1797 und Barrow: s. o. 3. Von Russen: Adam Brands neuvermehrte Beschreibung seiner großen chinesischen Reise 1692, Lübeck 1734³ (mit C. Issbrants Ides zum Teil identisch). Dreijährige Reise nach China von Moskau ab zu Lande usw., gethan durch den moskowitischen Abgesandten Herrn C. Issbrants Ides, aus dem Holländischen. Frankfurt a. M. 1707. Unverzagt: Die Gesandtschaft Ihrer kaiserlichen Majestät von Groß-Rußland an den chinesischen Kaiser (1719). Lübeck 1727. Vgl. a. Beschreibung des solennen Einzugs und Audienz des moskowitischen Gesandten bey dem Könige von China 1693. Lünig: Theatrum ceremoniale politicum. Leipzig 1719, I, 769. Journal de la résidence du Sieur Lange, agent de Sa majesté impériale de la Grande Russie à la cour de la Chine (1721—1722). Leyden 1726. Pallas: Tagebuch zwoer Reisen, welche in den Jahren 1727, 1728 und 1736 ... nach Pecking gethan wurden, von Lorenz Lange, ehemaligem russisch kaiserlichen Kanzleyrath. Leipzig 1781. Bell: Voyages depuis St. Petersbourg en Russie dans diverses contrées de l'Asie (nach Peking 1796, Bd. I und II). — [1] Kilian: Nachrichten von Sina, in Fabris Geograph. Magazin. Halle 1786, II, 452. — [2] Wesselburger: Geschichte der Niederlande. Gotha 1886, II, 793ff. — [3] van Kampen: Geschichte der Niederlande. Hamburg 1833, II, 167, 168. — [4] Es sei auf die ziemlich eingehende Behandlung bei Raynal, Bd. I und Bd. III verwiesen, für England im speziellen auf die kleine

Waren vom Norden her auf dem Landwege über Kjachta direkt nach Peking geführt wurden, nur erwähnungsweise gestreift werden kann,[1] zumal da auch die Schilderungen der Kaufleute, die selten über Kanton hinauszukommen vermochten, im Vergleich zu den Missionsberichten nur geringes Interesse haben.

Mit den Portugiesen war auch das Christentum wieder von neuem in China eingezogen. Dominikaner und Franziskaner, vom Eifer der gegenreformatorischen Strömung beseelt, hatten[2] die Spanier nach Amerika, die Portugiesen nach Indien begleitet. Auf ihren Berichten fußt zum großen Teil die Geschichte Chinas[3] aus der Feder des spanischen Augustiners Mendoza, der um 1580 als Gesandter Philipps II. in China weilte und um 1620 in hohem Ansehen als Bischof von Popayan im spanischen Amerika verstarb.[4]

Wie an Pereiras Gesandtschaft sich die lange Reihe der weltlichen Gesandtschaftsberichte anschloß, so an Mendozas Buch die noch stattlichere der Missionsberichte über China. Bald nach seinem Erscheinen in fast allen europäischen Sprachen gedruckt, bildete es für viele der späteren Beschreibungen und Relationen von China den Ausgangspunkt.

Allein die wesentlichsten Berichte über China, denen auch das achtzehnte Jahrhundert das meiste für seine Kenntnis verdankt,[5] wurden erst von den Anhängern des Ignatius von Loyola, die unmittelbar nach der Gründung des neuen Ordens von der Gesellschaft Jesu zu umfassender Missionstätigkeit in die Gebiete beider Indien entsandt wurden, geliefert. Franz Xavier (1506—1562), einer der nächsten Freunde des Ignatius, der Apostel Indiens und Japans,[6] vermochte China nicht

---

Studie bei Sprengel s. o. III. Schnelles Steigen des chinesischen Handels der englisch-ostindischen Compagnie s. dem Jahr 1784, für Frankreich die Konsularberichte der Zeit bei Cordier: La France en Chine au 18ième siècle. Paris 1883. — [1] S. außer Raynal III, 129ff., Lange s. o. passim, Büsching: Magazin, Hamburg 1760, III, 313, 379ff., Gatterer: Abhandlung von dem Handelsrang der Russen, Mannheim 1789. — [2] Kalkar: Geschichte der römisch-katholischen Mission, deutsche Ausgabe. Erlangen 1867, 21, 24. — [3] Historia . . . del gran reyno de la China. En Roma 1585. Ausführlicher Titel bei Cordier Bibl. Sin., I, 3; dtsche. Übersetzg. von Kellner. Frankfurt a. M. 1589. Titel ebd. u. ff. — [4] Biographie universelle XXVII, 624ff. — [5] „Selbst Voltaire, der wenig Achtung für die Geistlichen hatte, gesteht gern, daß man ihre Erzählungen für Nachrichten der verständigsten Reisenden, welche je das Gebiet der Wissenschaften und der Weltweisheit erweitert und verschönt haben, ansehen müsse.“ Barrow XXIII, 29, 30; s. a. Hüttner 158, Anm. Rousseau: „La Chine paroît avoir été bien observée par les Jésuites“ in den Noten zum Discours sur l'origine de l'inégalité etc. Ausg. von 1795. Basel I, 173. — [6] Kalkar 62, 22.

mehr zu erreichen. Er starb „im Angesichte des Landes, nach welchem er so sehnsüchtig ausgeschaut".[1] Erst Matthäus Ricci (1522—1610), einem italienischen Jesuiten aus der Mark Ancona, glückte es, den chinesischen Boden zu betreten.

An ihn im besonderen, der trotz mancher Verfolgung, trotz mancher Fährnis eine gesicherte Gemeinde zu gründen vermochte, gliedert sich die große Zahl der Verfasser der Lettres édifiantes, der Berichte über die jesuitische Missionstätigkeit, an,[2] eine Elite wissenschaftlich und zum Teil auch künstlerisch hochgebildeter Männer, die nicht müde geworden sind, immer aufs neue China, ihr zweites Vaterland — denn nur in wenigen Fällen haben sie den heimischen Boden wieder betreten — in ihren begeisterten Schilderungen zu verherrlichen. Unter ihnen findet man den Namen des P. Le Comte,[3] eines nächst dem P. Du Halde wohl am meisten unter den China-Autoritäten zitierten Schriftstellers, unter ihnen aber auch eine ganze Reihe anderer, wesentlicherer, wenn auch weniger bekannter Namen.[4]

Allen diesen jesuitischen Berichten aber ist außer der großen Liebe für ihren Stoff eine bis in das zahlenmäßig-statistische Einzelmaterial gehende Kenntnis eigen, die sich die späteren Reisebeschreiber fast immer zunutze gemacht und mehr

---

[1] Kalkar 23. — [2] Über die Lettres Édifiantes vgl. Cordier Bibl. Sin. I, 414. Der erste Herausgeber der L. É. war der P. Legobien. Ihm folgte als Redakteur der Recueils No. IX—XXVI der P. Du Halde (1674—1743). Die Frucht dieser redaktionellen Tätigkeit bildet das große Werk: Déscription géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de La Chine. Paris 1735. Voltaire äußert sich in den dem Siècle de Louis XIV. angefügten Bemerkungen über die „écrivains" dieses Zeitalters (s. u. Halde) folgendermaßen: „Jésuite, quoiqu'il ne soit point su le Chinois, a donné sur les mémoires de ses confrères la plus ample et la meilleure déscription de l'empire de la Chine qu'on ait dans le monde." Es sei hier auch noch die folgende interessante Mitteilung Voltaires angeführt: „L'insatiable curiosité que nous avons de connaître à fond, la religion, les lois, les mœurs des Chinois n'est point encore satisfaite: un bourgmestre de Middelbourg nommé Hudde, homme très riche, guidé par sa seule curiosité, alla à la Chine vers l'an 1700. Il employa une grande partie de son bien à s'instruire de tout. Il apprit si parfaitement la langue, qu'on le prenait pour un Chinois. Heureusement pour lui la forme de son visage ne le trahissait pas. Enfin il sut parvenir au grade de Mandarin; il parcourut toutes les provinces en cette qualité et revint ensuite en Europe avec un recueil de trente années observations; elles ont été perdues dans un naufrage, c'est peut-être la plus grande perte qu'ait faite la république des lettres. — [3] Louis Le Comte († 1729), Nouveaux Mémoires sur l'État présent de la Chine. Paris 1696. Vgl. Cordier Bibl. Sin. I, 24 ff. — [4] Cordier Fragments 224 ff.

oder weniger gerade nach dieser Richtung hin die Missionsberichte der Väter ausgeschrieben haben.[1]

Und in der Tat waren diese jesuitischen Missionare — die übrigen Orden traten hinter ihnen zunächst völlig zurück, wurden auch von den Jesuiten wohl geflissentlich beiseite gedrängt — die einzigen, die sich wirklich genaue Kunde und zuverlässige Nachricht von China verschaffen konnten. Ich entnehme einer dafür sehr bezeichnenden Notiz aus dem „Neupolierten Geschichts-, Kunst- und Sittenspiegel" des Erasmus Franciscus,[2] daß die Chinesen nur drei Arten von Fremden in ihrem Reich (d. h. außerhalb der für die Fremden geöffneten Häfen)[3] duldeten: 1. die Gesandten der tributären Nachbarländer; 2. die Gesandten derjenigen Staaten, die ausdrücklich dem chinesischen Kaiser Verehrung bezeugen wollen;[4] 3. Personen, die durch die Gerüchte von der Vortrefflichkeit Chinas und den Tugenden der Chinesen verlockt, sich zu dauernder Niederlassung innerhalb der chinesischen Grenzen bereit erklärt haben. Zu dieser letzten Kategorie muß man nun die Jesuiten rechnen, die sich sofort mit der ganzen Geschmeidigkeit, die ihrem Orden eignet, den in China heimischen Verhältnissen anzupassen wußten. Mathäus Ricci war, bald als Bonze, bald als gelehrter Mandarin verkleidet, durch das Land gezogen, um bis zur Hauptstadt selbst vordringen zu können.[5] Mit unglaublicher Schnelligkeit hatten einzelne der Väter die Landessprache erlernt,[6] so daß sie vielfach am Pekinger Hof als Dolmetscher und Unterhändler bei den Gesandtschaftsempfängen Verwendung fanden und daher die Gelegenheit erhielten, unmittelbar auf die auswärtige Politik Chinas einen nicht geringen Einfluß auszuüben.[7] Mathematisch und astronomisch gebildete Ordens-

---

[1] Die Richtigkeit ihrer Angaben, die Bevölkerung betreffend, betont noch 1797 Hüttner, der als Hofmeister des jungen Baronet Stounton mit Lord Macartney 1793—1794 in China war. S. u. Abschn. III. — [2] Nürnberg 1670, 230 vgl. auch Gedenkwürdige Verrichtung 1. — [3] Vgl. Raynal III, 170ff. — [4] Alle Gesandtschaften der Europäer, die zum Abschluß von Handelsverträgen nach China gingen, konnten nur unter Vorgabe dieses Verlangens an den kaiserlichen Hof kommen. Vgl. die einzelnen Gesandtschaftsberichte. — [5] Kalkar 25, s. a. 27: „Dominikaner, Franziskaner, Augustiner und andere Ordensbrüder verleugnen auch im Äußeren nicht ihren Ordenscharakter, dagegen werden die Jesuiten in den Heidenländern auf eine höchst kluge Art Gelehrte und Weise gleich den Eingeborenen. In Indien waren sie Braminen, in China Bonzen oder Mandarinen, in Afrika Marabut." — [6] So der P. Gerbillon bei Cordier: Fragments, 225. — [7] Vgl. die einzelnen Gesandtschaftsberichte, s. a. Justi: Vergleichung der europäischen mit den asiatischen und andern, vermeintlich barbarischen Regierungen. Leipzig 1762, Vorrede.

leute hatte man mit Vorliebe für den Missionsdienst in China ausgewählt, weil die Chinesen, wie man mit großem Scharfsinn sogleich erkannt hatte, eben für diese Wissenschaften besonderes Interesse zeigten. Gerade die großen Kenntnisse der Jesuiten auf diesen naturwissenschaftlichen Gebieten waren es, die ihnen zur Gewinnung der Seelen aus den höheren wie niederen Schichten verhalfen; denn die Souveränität, mit der die Väter die chinesischen Sterndeuter und Wahrsager durch ihre exakten Berechnungen beschämten, imponierten dem Volke wie den Gebildeten in gleicher Weise[1], verschafften ihnen sogar die Gunst der Kaiser.[2] Da sie ferner die tief im Wesen der Chinesen beruhende fast göttliche Verehrung der Ahnen[3] und die durch alten Brauch geheiligten Opfer an die Manen des Konfucius mit der weitgehendsten Toleranz in den Gemeinden bestehen ließen,[4] gelangten sie in immer nähere und intimere Beziehungen zu den Neubekehrten und damit zu einer immer gründlicheren und tieferen Kenntnis von China, während aus dem Munde der übrigen Europäer und vor allen der Gesandtschaftsreisenden immer wieder die Klage ertönt, daß „es schier nicht auszusprechen, mit was großem Argwohn und Mißtrauen" die Gesandten in Verwahrung gehalten werden.[5]

Ein noch weiterer Gegensatz klafft zwischen den Berichten der europäischen Kaufleute und denen der europäischen Missionare. „Es ist wahr," sagt der deutsche Staatsrechtslehrer Johann Heinrich Gottlob von Justi, „es fehlt sehr viel, daß die europäischen, nach Sina handelnden Kaufleute eine ebenso schöne

---

[1] Kalkar 32, 33. — [2] ebd. 42 ff. — [3] Coucheron-Aamont: Die Chinesen und die christliche Religion, Leipzig 1904, 33 ff. schildert, wie auch heute noch der von den Missionaren „bis aufs Messer geführte Krieg gegen diese liebste, älteste und heiligste Institution des Ahnenkultus" die Hauptursache der Verachtung des Christentums in China sei. — [4] Kalkar 27. Hieran knüpften sich vor allen Dingen die Beschwerden der Dominikaner und anderer Orden über die Jesuiten beim Papste in Rom und die katholischen Missionsstreitigkeiten, die ganz ähnlich wie in Amerika (Jesuitenstaat Paraguay) erst mit der Auflösung des Jesuitenordens (1773) endeten. Vgl. Kalkar 27 ff. Reflexiones supra modernam causae Sinensis constitutionem. 1709 (Sinensia 1709—25.) 3, 9 und des Dominikaners Minorelli Schrift: Observationes in lib. XIX T. II P. V historiae societatis Jesu a P. Josepho Juvenico editae 1714. Vgl. Großes Universales Lexikon XXVII. Leipzig, Halle 1743, Sp. 16226. — [5] Gedenkwürdige Verrichtung s. o., vgl. auch die anderen Gesandtschaftsberichte, z. B. Anderson 62: „Hier wie überall äußerte sich die argwöhnische Politik der chinesischen Regierung, indem jedermann auf das genaueste bewacht und keinem erlaubt wurde, sich außer dem Bezirk des Schlosses sehen zu lassen."

Abschilderung von dem Regierungszustande dieses Reiches gemacht hätten als Du Halde und andere Jesuiten. Unsere Kaufmannsleute sind denen sinesischen Mandarinen gar nicht vorteilhaftig."[1] Er führt diese Differenz wohl mit Recht einmal auf das anmaßende und brutale Auftreten der europäischen Kaufleute in Kanton[2] und dann auf ihr mangelhaftes Wissen von diesem Reiche, das sie in ihrer Beschränkung auf die wenigen den Europäern zugestandenen Plätze nicht verbessern konnten,[3] zurück. Die chinesische Regierung hatte die fremden Kaufleute, ebenso wie die Hannisten, d. h. die mit Europa handelnden chinesischen Untertanen[4] mit der äußersten Verachtung, ja Strenge behandelt,[5] daraus erklärt Justi ihre absprechenden Urteile über China. Dazu kam, daß die protestantischen Holländer, die seit etwa 1650 als die Herren des ostasiatischen Handels angesehen werden müssen, glaubten, die Jesuiten hätten am Hofe des Kaisers gegen sie intriguiert und wären allein schuld daran, „daß ihnen ihr wiederholtes Gesuch eines freien und uneingeschränkten Handels in Sina abgeschlagen wurde."[6]

Indessen übte diese Verschiedenheit der Berichte eine starke Rückwirkung auf die Beurteilung Chinas in Europa aus. Denn während man zuerst den Schilderungen der Väter ohne weiteres geglaubt hatte, äußerten sich besonders seit etwa 1750 immer mehr, immer neue skeptische Bedenken gegen das gepriesene chinesische Staatswesen. Immer häufiger traten neben die „Panegyriker" Chinas seine „détracteurs".[7] So finden wir, um ein Beispiel anzuführen, ganz gegensätzliche Schilderungen

---

[1] Justi s. o. Vorrede. — [2] S. a. Raynal III, 170. — [3] Hüttners Herausgeber wendet sich (158, Anm.) gegen Sonnerat (Voyages aux Indes Orientales et à la Chine [1774—1781]. Paris 1782.) Vgl. Cordier Bibl. Sin. II, 998 ff. „Dieser Mann kam nie weiter als nach Kanton; und doch wagt er es, le Comte und andere Missionare, die den größten Teil ihres Lebens in China zugebracht haben, bitter zu tadeln. Gesetzt, er hätte ebenso recht, als er unrecht hat, so würde dies doch nichts gegen die Nachrichten der Missionare beweisen. Wer nach China geht, wird sie gewiß im ganzen treu und wahr finden. — Wie klein ist der Mensch, der anerkanntes Verdienst tadelt, weil es einige Flecken hat." — [4] de Guignes II, 144. — [5] Vgl. a. Lange: Tagebuch (in Bells Reisen II, 258, 276, 293), zitiert bei A. Smith: Natur und Ursachen des Volkswohlstandes (1775) deutsch v. Löwenthal. Berlin 1879 II, 193a, 194. Wackerbarth: Der Briten erste Heerfahrt nach China. Leipzig 1850, 9 ff. — [6] Justi ebd. In der Faßmannschen Kompilation: Der auf Order und Kosten seines Kaisers reisende Chineser. Leipzig 1721, 449 heißt es dagegen von einem Jesuiten ausdrücklich: „Daß er den Holländern vor seine Person den freien Handel nach China herzlich gern gönnte." — [7] Raynal I, 227, 228.

des zeitgenössischen Kaisers Kien-long (1735—1799),[1] an den Voltaire 1771 die schmeichelhafte Epistel: Au Roi de la Chine, sur son recueil des vers qu'il a fait imprimer gerichtet hatte.[2]

Und wenn die Männer des siebzehnten und der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts glaubten, die Chinesen nur mit den höchsten der idealen Vorbilder, mit denen aus der Antike vergleichen zu können, wenn Konfuzius neben Sokrates und Plato einen Ehrenplatz fand,[3] so sprach man nach 1750 immer vorsichtiger, kühler und zaghafter von dem Lande, das so verschiedenartig beurteilt wurde,[4] dessen Staatsverfassung bald zu sehr gepriesen, bald zu tief herabgesetzt sei.[5]

Dieser Umschwung in der Betrachtung Chinas durch die Europäer fällt mit der großen geistigen Umwälzung in Frankreich zusammen, die an den Namen Rousseau geknüpft ist. Folgt man der Terminologie Kurt Breysigs, die nach 1750 ein Zeitalter des Rousseaurealismus festlegt,[6] so gliedert sich von selbst das Aufhören der Chinomanie, jener Begeisterung des stilisierenden Rokoko für das im hohen Maße stilisierte chinesische Leben, als eine notwendige Begleiterscheinung dieser großen Umwälzung auf allen Gebieten wirtschaftlichen, politischen und geistigen Lebens an.

Volnays schmähende Ausfälle gegen China (1791): „Das ganze Asien liegt in dicker Finsternis begraben. Die Chinesen, durch übermütigen Despotismus regiert, durch ein unveränder-

---

[1] Vgl. Reise des Herrn von M** nach China (Teutscher Merkur, 1775) I, 255 und v. Breitenbauch: Lebensgeschichte des verstorbenen Kaisers Kien-long usw. Leipzig 1788, s. a. Politisches Journal 1787, I. — [2] Voltaire: Œuvres par Beuchot Paris 1840. XIII, 377 ff. zitiert bei Mercier: L'an 2440. Paris 1772, 367 „L'empereur-poète auquel Voltaire adressa une jolie épître." — [3] Vgl. das Titelblatt von James Harrington: Oceana and other Works London 1747. Diderot nennt Confucius den chinesischen Sokrates. Œuvres Paris 1875 ff. XIII, 450, s. a. Thomasius: Gedanken über . . . neue Bücher 1689, 600; Mercier 368 oder Voltaire an Helvetius (Œuvres I, 263 Ausgabe 1784 Brief Nr. 32: Je vous salue en Platon en Confucius etc. oder Helvetius: Pourquoi le nom de Confucius est plus connu, plus respecté en Europe que celui d'aucun des empereurs de la Chine et pourquoi l'on cite les noms d'Horace et de Virgile à côté de celui d'Auguste. Ebd. II, 147, 148 „Les Xenophons, les Scipions, les Confucius, les Césars, les Hannibals, les Lycurgus" ebenda III, 238. Dagegen Diderot in der Unterhaltung über die Chinesen im Haag: „Homer ist ein Tropf, Plinius ein Erznarr, die Chinesen die ehrenwertesten Leute." XIX, III. — [4] Raynal I, 176. — [5] Sprengel in der Vorrede zu Anderson. I. — [6] s. Die letzte Wiedergeburt der Antike. Neue deutsche Rundschau (1902) 569 ff. — In der Terminologie der bildenden Kunst ist diese Periode ungenauer, durch den Übergang vom Louis XV. zum Louis XVI. bzw. Zopfstil ausgedrückt.

liches Gesetzbuch von Gestikulationen, durch den Grundfehler einer schlecht eingerichteten Sprache in Fesseln gelegt, bieten in ihrer verunglückten Verfeinerung nur ein maschinenmäßiges Volk dar,"[1] zeigen deutlich das Ende dieser chinabegeisterten Bewegung in Europa an, die ähnlich, wie man in der historischen Vergangenheit die antiken Staaten als Vorbilder vollkommener und glücklicher Verfassungszustände angesehen hatte,[2] in der Gegenwart das chinesische Reich als eine Erfüllung utopistischer Träume begrüßen zu können meinte.

Das Interesse an China bekommt von nun an unter de Guignes Ägide einen anderen, objektiveren und wissenschaftlicheren Charakter. Gleichzeitig wendet man sich im Zeichen des wieder aufblühenden Klassizismus, und dafür sind „die Ruinen" Volnays ebenfalls charakteristisch,[3] einem neuen Traumlande der Ferne zu: Ägypten.[4] Wenige Jahre darauf empfängt der junge Bonaparte unter den Pyramiden die nachdrücklichsten Anregungen zur Ausbildung eines ihm gemäßen kaiserlichen Stiles, und noch auf Jahrzehnte hinaus (bis ca. 1848) beherrscht Ägypten, wenigstens in der weiteren Ausdehnung auf Nordafrika — es seien hier nur die Namen de Lacroix und Lamartine genannt — die Sehnsucht der französischen Romantik.

II.

Man pflegt eine ganze Reihe wichtiger Neuerungen in der zweiten Hälfte des Mittelalters auf den Einfluß der Kreuzzüge zurückzuführen. Besondere stilistische Eigentümlichkeiten der Gotik, namentlich in der Zierkunst, hat man durch diesen Einfluß des Morgenlandes zu erklären gesucht. Und ähnlich hat man diesen Einfluß auch auf den übrigen Gebieten von Kunst und Leben wiederzufinden gemeint. Sicherlich mit Recht.

---

[1] Die Ruinen. Aus dem Französischen des Herrn v. Volnay. Berlin 1792, 102. — [2] Egger: L'Hellénisme en France. Paris 1869 II, 275ff. — [3] Volnay, passim vgl. vor allem das in den Anmerkungen verwendete Material. — [4] „Im dritten Viertel des verflossenen Jahrhunderts war in unserer Gartenkunst der chinesische Geschmack der herrschendste und beliebteste. Er mußte die Gewalt der Mode anerkennen und dem englischen Geschmack Platz machen. Jetzt ist in England der ägyptische geschätzt, und ist es nicht vorauszusehen, daß durch die Gesandtschaft, welche der weise Alexander jetzt nach China geschickt hat, und welche von braven Gelehrten und Künstlern begleitet ist, der Geschmack der Chinesen im Norden der herrschende werden dürfte." Grohmann: Ideenmagazin für Liebhaber von Gärten, englischen Anlagen usw. Leipzig 1799—1802. Heft 46. Tafel 4.

Mit gleichem Rechte aber hat man analog dazu, von den Tatsachen der großen überseeischen Entdeckungen ausgehend, die weitesten Einwirkungen der neu gefundenen Länder auf Europa und die Europäer konstatiert.

Unter ihnen nimmt, daran ist nicht zu zweifeln, China eine hervorragende, vielleicht die hervorragendste Stelle ein. Es muß daher als wesentlich und wichtig die Frage aufgeworfen werden, wodurch und wie weit der europäische Boden für den Einfluß dieses von seinen heimischen Begriffen so sehr abweichenden Landes, dem sich die ersten Geister des achtzehnten Jahrhunderts so schrankenlos hingegeben haben, bereitet war. Die Geschichtschreiber der bildenden Kunst im achtzehnten Jahrhundert haben gewöhnlich als das für die Wandlung vom Barock zum Rokoko wesentliche Ereignis den Tod Ludwigs XIV. angesehen.[1] Sie haben ausgeführt, wie das Scheiden jenes Gewaltigen von seiner trotz der allmählich sich regenden Opposition absoluten Führerschaft über Frankreich dieses Land aus der unerträglichen Spannung, in der er es eigentlich bis zu seinem letzten Atemzuge gehalten hatte, löste. Sie haben in den Zügellosigkeiten des Regentschaftszeitalters die Lösung dieser Spannung erblicken wollen.

Indessen handelt es sich nicht so sehr um dieses einzelne, bedeutsame, die Entwicklung sicherlich beschleunigende Ereignis, als vielmehr um einen Generationsunterschied, ein Weichenmüssen des alt und siech Gewordenen vor den überall und nicht nur in Frankreich auftauchenden Forderungen einer jungen, mit ganz neuen, ganz anders gearteten Idealen gesättigten Zeit.[2]

In diesem Sinne mag dem Historiker der Tod Ludwigs XIV. eher ein Symbol als ein Ereignis bedeuten. Sein Stil, trotz der pathetischen Abwandlung des Barock, auch darin ein letzter Ausläufer der hohen Renaissance, war ganz auf das Repräsentative gestimmt. Seine feierliche Haltung und pomphafte Größe, die der Intimität und Delikatesse nicht den geringsten Spielraum ließ, offenbarte sich auch an seiner Person, wenn er sich selbst noch von den wenigen Erwählten schied, die er seines näheren Umgangs würdigte. Die Sehnsucht der jungen, um den Gealterten

---

[1] Vgl. die nicht eben allzu tiefe Analyse des Rokokostiles von Springer, Bilder aus der neueren Kunstgeschichte. Bonn 1886, II, 215 ff. — [2] Ich finde eine Bestätigung in dem Rankeschen Satze: „Es ist nicht tatsächlicher Widerstand, was den Staat Ludwigs XIV. bedroht, sondern die Gedanken der Menschen reißen sich von ihm los; in jedem Zweige der Armee, der Kirche, der Administration, dem Handel, überall stößt die Autorität des Fürsten auf die beginnende Regung freier Elemente." Sämtl. Werke. Leipzig 1869, XI, 35.

aufwachsenden Generation mußte dazu drängen, aus den kalten Gemessenheiten der Zirkel von Göttern und Heroinen in Kreise wärmerer, menschlicherer Annäherungen zu gelangen. Das Momentane, Improvisierte mußte gegenüber dem durch die Zeit sanktionierten, durch die Bräuche fest und starr Gewordenen an Reiz gewinnen.

Dies Bedürfnis macht uns die schnelle Steigerung des Watteauschen Frauenideals zum modischen Frauentypus[1] sofort verständlich. Aber vielleicht sinnenfälliger kommt dieser Wille der neuen Zeit in der Anlage der Wohnräume zum Ausdruck, die den Hauptakzent auf intime Reize und wohnliche Ausgestaltung der Innenräume legte.

Dieses Bedürfnis nach dem Intimen, Zärtlichen, klein Zierlichen, wenn man will, zeigt sich auch in allen anderen Zweigen des Lebens. In der Wirtschaft verläßt man immer mehr das große Finanzsystem Colberts, um sich kleinen, im Moment geborenen, im Moment reizvoll und aussichtsreich erscheinenden finanziellen Machenschaften zu überlassen.[2] Die Politik gerät in die Hände galanter Abbés, für die der Kardinal Bernis vielleicht das bezeichnendste Beispiel ist, die Armee erhält Führer, liebenswürdig und unbedeutend, wie den Prinzen Soubise.

Hettner weist sehr glücklich darauf hin, wie der satirische Roman und die Märchendichtungen Perraults aus den Spätjahren Ludwigs XIV. durchaus in der beiden gemeinsamen Oppositionslust gegen das klassische Epigonentum wurzeln,[3] denn in diesen Dichtungen verkündet sich der gleiche Wille zu menschlich näherer Wirkung, in dem einen Falle nach der Seite gesellig befriedender Traulichkeit, in dem anderen nach der Seite gesellig aufreizender, Abwehr und Erwiderung heischender Regsamkeit. Das Märchen der Romantik, in dem sich, wie bei E. T. A. Hoffmann und Clemens Brentano, diese beiden Elemente mischen, ist eigentlich nichts anderes als ihre letzte Konsequenz. Demselben Wunsch nach menschlich näherer geselliger Wirkung entspricht das Wiederaufleben der französischen Gesellschaftspoesie.[4] Die Bezeichnungen solcher Dichtungen als „poésies

---

[1] Hannover, Antoine Watteau. Berlin 1889, 53, 63. — [2] Vgl. das Lawsche Bankunternehmen und die von Casanova (Erinnerungen, deutsch von Conrad, V, 38 ff. München 1907) sehr anschaulich geschilderten Lotterieversuche der französischen Regierung unter Ludwig XV. — [3] Hettner, Geschichte der französischen Literatur im 18. Jahrhundert. Braunschweig 1894[5], 54 ff. — [4] Ausfeld, Die deutsche anakreontische Dichtung des 18. Jahrhunderts. Ihre Beziehungen zur französischen und antiken Lyrik. Straßburg 1907. 1, 2.

fugitives", ihrer Dichter als „poètes legers", unter denen wiederum der Kardinal Bernis als führende Persönlichkeit auftritt, sind ebenfalls dafür charakteristisch.

In der Malerei verkündet sich ganz im Gegensatz zum Barock die neue Intimität, die neue Delikatesse in dem Streben zur Nuance. So tritt hier an Stelle des leeren Rot Rigaudschen Purpurs, des eisigen Blau auf Lebrunschen Bildern das silbrige Grün, das sterbende Blau,[1] das zarte Fleischrosa Watteaus, das stufenreiche Weiß Tiepolos. Und endlich findet das Zeitalter die zeitgemäße Technik in der Erfindung des Pastells.

Hatte das Barock seine exotischen Gelüste aus den Früchten der Entdeckung des Seeweges nach Ostindien und der Erforschung Amerikas bestritten, hatte es diese Reize intensiv gekostet und mit der Geste des Conquistadors ausgebeutet und völlig ausgeschöpft, so ward das Rokoko, das den Hang zum Fremdartigen nicht minder in sich nährte als die Liebe zum Neuen und Modischen, auf die phantastischeren, bizarreren Schätze Chinas hingewiesen, die noch dazu seinem Willen zur Intimität und Delikatesse glücklich begegneten.

Denn China gab ihm mit seinen seidenen und papierenen Tapeten: Stoffe zur Bekleidung der Wände, Stoffe, um seine Räume, ohne sie durch die schweren Gobelins des Barock zu verdunkeln, wohnlich und reizvoll zu machen. Es gab ihm den Tee, ein seiner Geselligkeit durchaus entsprechendes Getränk. Es gab ihm in der Fülle seiner Lackmöbel eine Menge neuer Anregungen zur Nachschaffung immer zierhafteren Hausgerätes. Es gab ihm vor allen Dingen das Porzellan, das eigentliche Material für die Ausprägung seines Geistes.

Es sei verstattet, die obigen Ausführungen durch einige Beispiele noch näher zu beleuchten. Zunächst die Stoffe. Die Seide, nach der chinesischen Tradition die Erfindung einer ihrer frühesten Kaiserinnen,[2] war wohl zuerst den Griechen auf dem Alexanderzuge nach Indien bekannt geworden. In der Kaiserzeit galt sie als ein begehrter Luxusartikel, der mit ungeheueren Preisen bezahlt wurde. Seit dem dritten Jahrhundert n. Chr. hatte man in Italien begonnen, aus Rohseide Gewebe zu verfertigen. Unter Justinian hatte man in Byzanz Seidenraupen gezüchtet und so die Seidenfabrikation von Grund aus zu be-

---

[1] Das „Sterbeblau" ist die Farbe der deutschen Schäferinnen. Vgl. Ph. v. Zesen: Adriatische Rosemund 1645. Zernitz: Versuch in moralischen und Schäfergedichten. Leipzig 1748. — [2] Raynal, III, 198 ff.

treiben gelernt.[1] Von dort war diese Kunst hauptsächlich durch Vermittlung der sizilischen Normannen nach Italien, Spanien, Frankreich verpflanzt worden.

Aber obwohl man in Europa sehr schnell zu einer großen technischen Vollkommenheit auf diesem Gebiete gelangt war, vermochte man die aus China importierte Seide nicht zu entbehren; hauptsächlich wohl darum, weil es den Europäern nicht glücken wollte, die blendende Weiße (blancheur) der chinesischen Seide zu erreichen.[2] In diesem Zusammenhange gewinnt auch die Bemerkung des Helvetius: „China und Indien sind in der Fabrikation von Stoffen ebenso geschickt wie Europa“ [3] an Interesse.

So kam es, daß im achtzehnten Jahrhundert, obwohl man doch zu dieser Zeit gerade in fast allen europäischen Ländern einheimische Seide zu fabrizieren suchte,[4] sich mit dem zunehmenden Luxus der Seidenexport aus China nach Europa noch bedeutend steigerte. Im Jahre 1766 wurden in Frankreich 80000, in England 104000 Stck. Seide eingeführt.[5]

Man verwandte die Chinaseide wegen ihrer schimmernden Reinheit gern zu weißen Geweben, wie Blonden, Schleiertüchern, Strümpfen,[6] und so finden wir auch unter den Toilettenrechnungen der Pompadour und der Dubarry mehrfach Posten für weiße chinesische Seidenstoffe aufgeführt.[7]

In anderen Fällen finden wir chinesische Seide zu Schlafröcken, wie sie Katharina II. an den im Feldlager weilenden Potemkin schickt,[8] zu Amazonen von flohbrauner Farbe, der Lieblingsfarbe Marie Antoinettes, die die Pariser Damen bei ihren Spazierritten im Bois trugen,[9] zu Morgenhäubchen und

---

[1] Yoshida, Entwicklung des Seidenhandels und der Seidenindustrie vom Altertum bis zum Ausgang des Mittelalters. Heidelberg 1895. Vgl. a. Schrader, Linguistisch-historische Forschungen zur Handelsgeschichte und Warenkunde. Jena 1886. 220ff. — [2] Raynal, III, 199. — Über die Herkunft und Fabrikation der Seide in China vgl. v. Breitenbauch, 88ff., Schiller, Neueste Nachrichten über China und dessen innere Verfassung, 1799, 52ff. Schedel, Warenlexikon. Offenbach 1797, II, 505ff. — [3] Helvetius, V, 245. — [4] Vgl. u. a. Schmoller und Hintze, Die preußische Seidenindustrie im achtzehnten Jahrhundert und ihre Begründung durch Friedrich den Großen. Berlin 1892. Bujatti, Geschichte der Seidenindustrie Österreichs. Wien 1893. — [5] Raynal, III, 199. S. a. den Artikel Seidenwaren Großes universales Lexikon XXXVI (Leipzig und Halle 1743, Sp. 1432ff.). — [6] Raynal, ebd. — [7] E. et J. de Goncourt, Madame de Pompadour. Paris 1903. Appendice. — La Dubarry, ebd. — [8] Sbornik, Imperatorskawo, Russkawo, Istoritscheskawo, Obschtschestwa XXVII. St. Petersburg 1881, 477. — [9] Tschudi: Marie Antoinettes Jugend, deutsch von Lenk. Leipzig 1894, 91. E. et J. de Goncourt, La Femme du XVIII. siècle. Paris 1903.

Sonnenschirmen[1] und vor allem zur Wandbespannung verwendet. In Trautmannsdorf in dem Schlosse des Fürsten Batthyany gab es ein gelbes chinesisches Zimmer, ein weißes chinesisches Zimmer und ein Zimmer mit braungelber chinesicher Tapete, das Maria Theresia ganz besonders liebte;[2] in Schönbrunn Zimmer, die mit gelbem Pekingatlas oder mit weißem rotgeblümten Pekingatlas ausgeschlagen waren.[3] Und wenn der Dichter den Freund in die Freiheit der Natur locken will, so mahnt er ihn, die Pracht chinesischer Wände zu verlassen.[4]

Einen Ersatz für diese kostbaren Stoffe boten die billigeren, oft originelleren Papiertapeten der Chinesen.[5] Casanova schildert in seinen „Erinnerungen" das Kabinett einer Dame, das mit solchen Tapeten, auf denen sich Darstellungen erotischer Szenen befanden, geziert war.[6] Eine genauere Vorstellung dieser chinesischen Tapeten erhält man anläßlich einer Beschreibung des kaiserlichen Lustschlosses Göding: Auf dem schwarzen Grund der Tapete waren rote und blaue chinesiche Figuren und Landschaften gemalt.[7]

Diese chinesischen Papiertapeten, deren Fabrikation man bei Raynal kennen lernt,[8] bildeten gleichfalls für China einen sehr bedeutenden Exportartikel. Allerdings ließ der Handel damit, nachdem man in Frankreich und England diese Tapeten zu imitieren gelernt hatte, beträchtlich nach.[9] In England verstand man sogar Papiertapeten herzustellen, die wie chinesische Seidenstoffe wirkten.[10]

Der Tee, den schon Marco Polo erwähnte,[11] war im Anfange des siebzehnten Jahrhunderts von der ostindischen Gesellschaft in Holland eingeführt. 1633 hatte ihn Olearius in Persien als Getränk vorgefunden,[12] 1674 war er in Moskau bereits überall

---

[1] Goncourt, Pompadour 435. — [2] Bernoulli, Sammlung kurzer Reisebeschreibungen. Berlin 1781. X, 238 ff. — [3] Bernoulli, XIV, 38, 46; s. auch Laxenburg ebenda 73. Esterhaz (Esterhazisches Schloß) IX, 256. Austerlitz (Kaunitzisches Schloß) XII, 260 oder Trianon XI, 209. — [4] Oest, Bremische Gedichte, Hamburg, 1751, 115 (an Herrn Nonne). — [5] Schedel, Warenlexikon II, 667. — [6] Casanova, VII (1908), 414, 420, 421. — [7] Bernoulli, XIII, 266. Vgl. auch Feldsberg (Liechtensteinisches Schloß) XII, 245. Schloßhof (Kaiserl. Lustschloß) XIII, 3. Niederweid ebd. 7. Laxenburg XIV, 73. Preßburg und Iwanska (Schlösser des Grafen Graschalkowitz) X, 190, 225. Außerdem Fürstenberg i. M., Rheinsberg, für München und seine Schlösser: Münsterberg: Bayern und Asien im sechzehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert. Leipzig 1895, 21, 22. — [8] III, 207, 208. — [9] Raynal, III, 211. — [10] Bernoulli, I, 133. — [11] Lecky: Geschichte des Ursprunges der Aufklärung. Deutsche Übersetzung II, 266, daselbst auch ausführliche Literaturangaben. — [12] Vermehrte moskovitische und persianische Reisebeschreibung. Schleswig 1656, 599, 600.

in Gebrauch.[1] 1636 war er zum ersten Male nach Paris,[2] 1666 zum ersten Male nach London gekommen.[3] Holländer und Engländer blieben von da ab wenigstens in Westeuropa seine stärksten Konsumenten. Ein deutscher Reisender aus der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts äußert sein Erstaunen darüber, daß die Holländer gar kein Maß im Teetrinken kennten,[4] und wenn man an den von Immermann so köstlich geschilderten Holländer seines „Münchhausen", den Mynheer van Streef, denkt, der selbst das Wasser der musischen Quelle auf dem Helikon zur Teebereitung verwendet, so wird man gern diesem Berichte Glauben schenken. Lichtenberg spricht sogar vom „Teewasserblut" der Holländer.[5]

Der Teeimport nach England betrug 1726 bereits 700 000 Pfd., 1793 23 000 000 Pfd.,[6] 1800 war er auf 23 723 000 Pfd. gestiegen.[7] Raynal gibt als Ziffer der europäischen Einkäufe in China für das Jahr 1766 die Summe von 25 754 994 Livres an; $^4/_5$ dieser Summe entfielen lediglich auf den Einkauf von Tee.[8] „Man kann den Tribut," ruft ein deutscher Reisender 1775 aus, „den Europa jährlich den Chinesen für die Wut, laues Wasser zu trinken, bezahlt, auf 25 000 000 rechnen."[9]

---

[1] Pierer: Universallexikon XXXIV (1845) V, 130. — [2] Lecky II, 267. — [3] v. Breitenbauch 92. — Über die Herkunft der einzelnen Teesorten vgl. Raynal III, 172 ff. — [4] Bernoulli I, 117. — [5] Grisebach: Lichtenbergs Briefe an Dieterich, Leipzig 1898, 36. — [6] Hüttner 156. — [7] Klöpper: Engl. Reallexikon II, Leipzig 1898, 2202. Nach Pierer XXXI, 130 ff. betrug die Einfuhr von Tee nach England 1711 : 114995, 1741 : 1 031 540, 1771 : 5 566 793, 1801 : 20 237 753 Pfd. Nach Schedel: Ephemeriden (1784), 923, wo man auch die Teepreise für das Jahr 1784 notiert findet (1026 ff.) wurden nach Ostende 1784: 1 297 553 Pfd. Tee Bohé, 812830 Pfd. Congo, 25 848 Pfd. Pekao, 44 492 Pfd. Soutschaon, 99694 Pfd. Haysan, 138 695 Pfd. Haysan Skin, 224 045 Pfd. Songlo, 244 047 Pfd. Tonkay gebracht. Über die einzelnen Teesorten vgl. Schedel: Warenlexikon II, 681 ff. Raynal s. o. Über Teeeinfuhr in Preußen zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts vgl. Gundling: Nachricht von Commercien und Manufacturen etc. (1712) herausgegeben von Hoche, Halle 1795: „Der Tee wird in großer Menge konsumiert, beynahe soviel als Wein. Diese Ware kostet dem Lande jährlich an 100 000 Rthl. Eine sehr grosse und schwere Accise wäre wohl das einzige Mittel, diese Consumtion zu vermindern. Die Holländer haben zwar in einer ganz anderen Absicht, um nämlich andern Nationen mehr zuführen zu können, dies Mittel wirksam gefunden. Die Deutschen haben angenehme Kräuter im Überfluß, die die Stelle des Tees ersetzen könnten." Über Teeeinfuhr und Teepreise in Stettin s. Schmidt: Geschichte des Handels u. der Schiffahrt Stettins. Baltische Studien XX, Heft I, 250. — [8] Raynal III, 221. — [9] Reise des Herrn v.**. Teutscher Merkur 1775, I, 253, daselbst auch genauere Angaben über den europäischen Teehandel 251 f.

Die Meinung von den günstigen Gesundheitsverhältnissen Chinas, die man zum großen Teil als eine Wirkung des Teegenusses ansah,[1] verschaffte dem neuen Getränk seine schnelle Verbreitung. Neben dem Kaffee, neben dem Tabak erscheint er seit der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts immer häufiger in der populären wie wissenschaftlichen medizinischen Literatur.[2]

Mit der zunehmenden Verbreitung des Tees in Europa bildeten sich nicht nur verschiedene Arten des Genusses,[3] sondern auch bestimmte Bräuche und Manieren, den Tee zu trinken, aus.[4] Bald gruppierte man um den „Teetrank" eine Reihe leichter und zarter Speisen[5] in kleinen Mengen und erhob so allmählich den Teegenuß zu einer täglich an bestimmten Stunden sich wiederholenden Zwischenmahlzeit,[6] die schließlich, man braucht sich nur an die etwas massiven Tees der Directoirezeit[7] und später an die von E. T. A. Hoffmann und Hauff so lustig parodierten ästhetischen Tees der Romantik zu erinnern, zu einer gesellschaftlichen Institution wurde, welche auch auf das geistige Leben ihren Einfluß ausgeübt hat.

Vielfach zog man den Tee dem Kaffee vor. Jedenfalls galt der Tee als modischer, als galanter. So tadelt in Zachariäs „Renommist" Pandur, der Schutzgott der rauhen, am alten Brauche hängenden jenischen Studentenschaft, dem Kaffeegotte gegenüber das galante Leipzig, das doch gewiß wegen seines

---

[1] „Als der Tee in Europa einigermaßen bekannt war, und dabey seine ihm zugeschriebenen Kräfte, die er an den Chinesern verrichtete, kund wurden, so bekamen die an allerhand Neuigkeiten Lust habenden europäischen Nationen gar ungemeine Begierde, sich solcher Getränke auch zu bedienen." Großes Univers. Lex. XXXXII, 1745, Sp. 521, s. a. Raynal III, 179. — [2] Tulpius: Observationes medicae. Amsterdam 1661. Bontekoe: Traktat van het excellenste kruyd thee. Haag 1672. Albinus: De Tabaco, de Thea et de Cantharidibus. 1684. Pechlin: Theophilus Bibaculus sive de potu herbae Theae. Kiel 1684, Paris 1685. Blegna: Le bon usage du thé, du café et du chocolat. Lyon 1687. Waldschmidt: Disputatio de usu et abusu potus Thee. Kiel 1692. Disputatio an potus herbae Thee exsiccandi et emaciandi virtute polleat. Kiel 1702. Blankaart (Blancardus): De usu et abusu herbae Theae. 1686, s. a. Haustus Polychresti oder zuverlässige Gedanken vom Thée, Coffée, Chokolate und Toback. 1705. Vgl. Lecky II, 267. — [3] So soll Mme de la Sablière die Erfinderin der Mischung des Tees mit Milch sein. Lecky II, 267. Klöpper: Franz. Reallex. Leipzig 1902, I, 567. — [4] Gr. Univers. Lex. s. o. Sp. 535. — [5] Ebd. — [6] Grimod de la Reynière: Almanach des Gourmands. Paris 1804. 53, 54. Grisebach, 2. — [7] Grimod de la Reynière, 53. S. a. E. et J. de Goncourt: Histoire de la société française pendant le Directoire. Paris 1903, 188 ff.

„massenhaften Kaffeetrinkens“ [1] berüchtigt war, weil es aus modischer Neuerungssucht dem Tee vor dem Kaffee den Vorrang gebe:

Die Stutzer dieser Stadt sind meist von dir getrennt,
Indem ihr Wankelmut den Tee als Gott erkennt,
Und hat die Mode nicht die Neuerung ersonnen,
Und die Galanterie den Tee nicht liebgewonnen?
Nein, Jena, glaube mir, in allem groß und frei
Verschmäht den weibschen Tee und bleibt nur dir getreu.[2]

Feiner entscheidet Gleim den Streit zwischen Kaffee und Tee, denn er entscheidet zugleich den Schönheitsstreit der Brünetten und der Blondinen:

Den braunen Trank der Türken
Trink ich des Nachmittags
Zur Ehre der Brünetten.
Den weisen Trank der Serer,
Den Tee, trink ich des Morgens
Zur Ehre der Blondinen.[3]

Schon die Portugiesen hatten von Japan und China Lackwaren nach Europa gebracht.[4] Mit der veränderten Konstellation im ostasiatischen Handel übernahmen dann im siebzehnten Jahrhundert die Holländer, die vor den übrigen Europäern eine Art Handelsmonopol für Japan besaßen,[5] fast den alleinigen Vertrieb chinesischen und japanischen Lackes. Sie waren auch die ersten, die es seit 1640 unternahmen die fremden Lacke in der Heimat herzustellen.

Das, wie es scheint, von den Chinesen sorglich gehütete Geheimnis der Lackfabrikation soll zuerst durch Eustachius, einen Augustinermönch, nach Rom gebracht worden sein.[6] Genauere Nachrichten erhielt man durch die Jesuiten Du Halde und D'Incarville († 1757).[7]

Die ersten wertvollen Resultate in der Imitation ostasiatischen Lackes wurden in Frankreich erzielt, wo man sich seit der

---

[1] Freytag: Bilder aus der dtsch. Vergangenheit[12]. Leipzig 1880, IV, 289. — [2] Zachariä: Poetische Schriften. Karlsruhe 1778, I, 53, 54. — [3] Gleim: Sämtl. Schriften. Leipzig 1798, II, 54. — [4] Über die Gewinnung und Bereitung des Lackes vgl. Du Halde: Discription II, 173 ff. Raynal III, 202 ff. Bucher: Gesch. d. techn. Künste (Oberflächl. u. im einzelnen ungenau) I. Leipzig 1875, 175. Eingehender Krünitz in der Enzyklopädie (1788) Art. Lackieren, Lackierkunst. Schedel: Warenlexikon I, 673 ff. — [5] Raynal I, 295 ff. — [6] Krünitz 523. — [7] Du Halde s. o. — D'Incarville: Mémoires sur le Vernis de la Chine. Paris 1760. Auch gedruckt im Allgemeinen Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaften. XII (1767), 109 ff.

zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts gleichfalls eifrig mit dieser Industrie beschäftigt hatte.[1] Um 1730 stand die französische Lackmalerei dem fremden Vorbilde nur noch wenig nach.[2]

An die Namen der vier Brüder Martin, von denen der eine, Robert, auch für Friedrich den Großen tätig war,[3] knüpfen sich vor allem die Erfolge der französischen Lackfabrikation. Der schwarze und der rote Lack der Martins, der „Vernis de la Chine",[4] wurde vorbildlich für ganz Europa. Sogar der chinabegeisterte Voltaire machte sich zum Herold ihres Ruhmes und pries sie, daß sie selbst China übertroffen hätten, in den Versen:

Et ces cabinets où Martin
A surpassé l'art de la Chine.[5]

Was die Martins für Frankreich bedeuteten wurde Stobwasser (1740—1829) für Deutschland, der seit 1757 mit Erfolg chinesische Lackwaren imitierte. Allerdings waren in Deutschland auch vor 1757 schon Rezepte für die Lackfabrikation verbreitet,[6] und Städte wie Ansbach[7] und Dresden[8] waren durch Erzeugung einiger Lackartikel berühmt. Jedenfalls gelang es aber zuerst Stobwasser (seit 1763 in Braunschweig, seit 1772 auch in Berlin),[9] die ausländische, namentlich englische, Konkurrenz[10] aus dem Felde zu schlagen. Seine lackierten Tabaksdosen waren besonders beliebt und weitverbreitet.

Diese Unternehmungen der Martins, Stobwassers, seines Schwagers Guérin „Vernisseur à Brunswick" oder der Breslauer

---

[1] Turgot: Mémoires sur la Gomme élastique. Oeuvres Paris 1810, IX, 405 ff. — [2] Scherer: Joh. Heinrich Stobwasser und seine Lackfabrik in Braunschweig. Braunschweiger Magazin 1900, No. 7, 50. — [3] Graul: Ostasiatische Kunst und ihr Einfluß auf Europa. Leipzig 1906, 25. Vergl. das Blumenkabinett in Sansouci und das Gelbe und Silberne Schreibzimmer im neuen Palais zu Potsdam. Nicolai: Beschreibung der Residenzstädte von Berlin und Potsdam. Berlin 1786, III, 1216, 1273. — Vgl. a. das Lackkabinett im Lustschlosse Portici bei Neapel: „Der sogenannte Lack de Martin bleibt aber doch der schönste." Volkmann: Historisch-kritische Nachrichten von Italien.[2] Leipzig 1777, III, 294. — [4] Springer II, 236. — [5] Voltaire XIII, 80. Vgl. a. XII, 48.

Sous des lambris dorés
Et vernis par Martin.

— [6] Vgl. Neuentdeckte Lacquierkunst. Dresden 1754. — [7] Ansbach lieferte z. B. die lackierten Korporalstöcke für die Armee Friedrich Wilhelms I. Scherer 50. — [8] Krünitz 523. — [9] Scherer 51; Nicolai II, 546. — [10] Vgl. Hepplenwhites Lackmöbel bei Muthesius: Die Anfänge der modernen Innenkunst. Neue deutsche Rundschau 1905, 1039. — Über die Lackindustrie von Birmingham vgl. Sinapius: Schlesischer merkantilistischer Anzeiger, Breslau 1800 (No. 7), 50.

Lackfabrik[1] verdankten ihren Erfolg hauptsächlich dem Interesse, das die zeitgenössischen Fürsten, die ihre Schlösser, ihre Kunstkammern mit Lackgeräten füllten,[2] an diesen Erzeugnissen japanischer und chinesicher Kultur hatten. Sie brachten die Lackwaren überall in Mode. Die zeitgenössischen Memoiren, Reiseberichte und vor allem Rechnungen geben genug Beispiele dafür her. So heben z. B. die Memoiren von Bergholz, anläßlich eines Besuches, den Katharina I., Peters des Großen Gemahlin, der aus China mitgebrachten Raritätensammlung des Generalkapitäns Ismailow abstattete, ausdrücklich hervor, wie sehr die Kaiserin von den chinesischen Lackwaren entzückt war.[3] Oder ein deutscher Reisender berichtet (1762), daß Wilhelmine von Bayreuth in Kollendorf ein Lackmeublement besessen habe, das zum Teil aus China stammte, zum Teil von der Markgräfin auf das geschickteste nachgeahmt war.[4] Oder ein anderer Reisender erzählt bei der Beschreibung des Schlosses von St. Veit von einem Kommodenkasten aus weißem und lilafarbenen Lack, der mit chinesischen Figuren eingelegt war und 2000 Gulden gekostet hatte.[5] Oder endlich sei abschließend die Lackgerätesammlung Marie Antoinettes erwähnt, die man heute im Louvre findet.[6]

Das Beispiel der Fürsten suchten nun die Untertanen, wenn auch in bescheidenerem Maße, nachzuahmen. Denn sie konnten natürlich nicht Summen, wie sie die Pompadour für Lackwaren ausgab,[7] bezahlen. Sie begnügten sich daher gern[8] mit den billigeren heimischen Imitationen. Übrigens gelangten die Martins und Stobwasser ganz ähnlich wie die Künstler des Porzellans bald nach ihrer Erfindung dazu, sich von den chinesischen Vorbildern zu emanzipieren.

Will man sich einen Begriff von dem ungeheuren Eindruck machen, den die Einführung des Porzellans in Europa auf alle dabei in Frage kommenden Kreise, auf die Kaufleute, die es von China nach Europa brachten, auf die Fürsten, auf die Ge-

---

[1] Sinapius 49 ff. — [2] Vgl. den Ratschin zu Prag im „Denkwürdigen und Nützlichen des Elbstroms". Frankfurt a. M. 1741, 243 ff. Vgl. Braunschweig, vgl. Kassel. Bernoulli IX, 154, 167. — Über Lackgerät in Wiener Privathäusern s. Lady Montagu: Letters, herausgegeben von Lambeck. Berlin 1878, 37. — [3] Büsching: Magazin. Halle 1789, 408 ff. — [4] Vgl. Schedel: Waren-Lexikon, II, 275 ff. — [5] Bernoulli IX, 117. — [6] Bernoulli XIV, 82. — [7] Graul 25. Vgl. auch die bayerischen Lacksammlungen. Münsterberg: Bayern und Asien, 22 ff. — [8] Goncourt: Pompadour, Append. 434. Vgl. als Gegenstück zu der Kommode von St. Veit unterm 22. November 1750. „Une commode de lacque à pagodes etc." 2400 L.

schlechter der Seestädte, die seine ersten Sammler wurden,[1] ausgeübt hat, muß man sich einmal ganz von den Gedanken befreien, die uns infolge langer Gewöhnung an sein Vorhandensein, an den Nutzen, den es uns tagtäglich gewährt, unwillkürlich anhaften. Man muß sich vorstellen, wie dieses durchsichtige, im Glanz zärtester Glasuren schimmernde Produkt der fremden Töpferkunst etwa neben den doch sehr hoch entwickelten europäischen Fayencen der Renaissance wirkte, wie der Reiz des exotischen und die Vorstellung der weiten Seereise, die unmittelbar mit diesem zerbrechlichen Gerät verknüpft war, in gleicher Weise wie der Zauber des Unbekannten, Geheimnisvollen seiner Herkunft, dem neuen Gut einen ideellen und materiellen Wert verlieh, der weit über den der übrigen eingeführten Schätze hinausging. Der Wunsch, auch diese begehrteste Gabe des fernen Orients in der Heimat selbst zu erzeugen, mußte sehr schnell rege werden, mußte sehr schnell zu Nachahmungsversuchen, wie wir sie seit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts in Venedig finden,[2] führen.

Die Geschichte dieser Versuche ist sehr ausgedehnt und reich an Ereignissen. Jede ihrer einzelnen Stationen ist interessant und lehrreich. Wie man in Florenz unter Francesco Maria das Medici-Porzellan erfand,[3] von dem wir heute ungefähr nur noch dreißig Stücke besitzen,[4] wie sich die Delfter Fayencefabriken unter chinesischem Einflusse modelten,[5] wie man in Rouen und St-Cloud zu Ende des siebzehnten Jahrhunderts Weichporzellan herzustellen wußte,[6] wie endlich Böttger in Dresden 1709 das Hartporzellan entdeckte und dadurch über die einzelnen vor ihm liegenden und nur stationär bleibenden Versuche hinaus die Porzellanindustrie in Europa heimisch machte.

Alchimisten und Arkanisten waren es, die sich hauptsächlich der neuen Kunst bemächtigt hatten. Aus ihren Kreisen war auch Böttger (1685—1719)[7] hervorgegangen und hatte auf einem Nebenwege seiner auf die Ergründung der Goldtinktur gerichteten Arbeiten das Porzellan erfunden. Seine ersten Erzeugnisse waren einfarbig oder farblos und unterschieden sich wesentlich von den chinesischen Vorbildern. Goldschmiede lieferten die Formen für die neuen Gefäße, die zunächst ganz nach den

---

[1] Davillier: Les origines de la porcelaine en Europe. Paris, London 1862, 9 ff. — [2] Davillier 29. — [3] Graul 6. — [4] Lehnert: Das Porzellan. Bielefeld u. Leipzig 1902, 28. — [5] Rheinischer Antiquarius 1739, 680. Graul 11. — [6] Lehnert 28. — [7] Vgl. Wolff-Beckh: Johann Friedr. Böttger. Berlin 1903.

Forderungen des herrschenden Barockgeschmackes gebildet wurden. Erst in der zweiten Periode der 1710 nach Meißen verlegten Porzellanmanufaktur (1719—1735),[1] die man im Gegensatz zu der Böttgerschen Zeit die farbige zu nennen pflegt,[2] zeigt sich mit dem ausgesprochenen Nachahmungswillen der ostasiatischen Porzellanstücke, die man damals noch ziemlich unterschiedslos als „indianisch" bezeichnete,[3] ein ungefähr entsprechendes Können. Als Vorlagen dienten dem leitenden Manne, einem Maler namens Herold, die Illustrationen der von Dr. Dapper redigierten zweiten und dritten Niederländischen Gesandtschaftsreise,[4] die an sich schon als phantastische, sehr wenig der Wirklichkeit entsprechende Wiedergaben angesehen werden müssen. Die Folge davon war, daß Herold zur ganz freien und selbständigen Darstellung chinesischer Motive gelangte.[5]

Diese Tatsache ist nicht nur für die Entwicklung des Porzellans in Europa, sondern auch für die Entwicklung der chinesischen Einflüsse auf die europäische Kultur des achtzehnten Jahrhunderts überhaupt von größter Bedeutung. Denn niemals handelte es sich um eine bloß naturalistische Nachahmung, sondern um eine durchaus phantastische Umbildung: eine romantische Neuschöpfung, die dem utopistischen Charakter Chinas in der Auffassung der Staats- und Gesellschaftstheoretiker des achtzehnten Jahrhunderts völlig entspricht.

Will man sich etwa ein Bild davon machen, inwieweit die Heroldschen Chinoiserieen wirklichen chinesischen Malereien nahe kamen, so vergleiche man sie etwa mit den kleinen Versen, die Katharinas II. einmal dem Fürsten de Ligne als chinesisch mitteilt:

„Le roi de la Chi, i, i, i, i, i, i, i, ne
quand il a bien bu, u, u, u, u, u, u, u
fait une plaisante mi, i, i, i, i, i, ne."[6]

---

[1] Es kann hier nicht die Absicht sein, auf die einzelnen Porzellanmanufaktur-Gründungen nach Meißner Muster einzugehen. Man findet chronologische Übersichten bei Jacquemart und Le Blant: Histoire artistique industrielle et commerciale de la porcelaine. Paris 1862, 45, 46 u. in der populären Monographie v. Lehnert 55 ff. Paris 1906. Vgl. a. Brüning: Europäisches Porzellan d. XVIII. Jahrh. Berl. 1904. Chavagnac et Grollier: Histoire des porcelaines françaises etc. Paris 1906. Le Breton: Céramique espagnole. Paris 1879 s. w. — [2] Berling: Das Meißner Porzellan. Leipzig 1900, 32 ff. — [3] Brüning X. Anmerk., vgl. a. Lehnert, Minckwitz: Gesch. v. Pillnitz. Dresden 1895, 17 Anm. Über die spätere Unterscheidung d. einzelnen Porzellane u. ihre Benennung vgl. Raynal III. — [4] Dtsch. Übers. Amsterdam 1676 s. o. — Brüning XIII. — — [5] Brüning XII. — Es sei hier auch an das sogen. Zwiebelmuster erinnert, das als eine mißverstandene Nachahmung eines chinesischen Granatapfels- oder Pfirsichmusters angesehen werden muß. Graul 15. — [6] Sbornik XLII. St. Petersburg 1885 349, 350.

Denn in beiden findet man als wesentliches Moment das betonte Herausgreifen bestimmter, den Europäern fremder Züge, das betonte Herausgreifen einer kleinzierlichen, ich möchte sagen, trippelnden Gemessenheit und Steifheit, wie sie sich etwa auch in der Auffassung des chinesischen Kaisers äußert, von dem Katharina an einer anderen Stelle desselben Briefwechsels sagt:

„La gazette de Péquin disoit que mon voisin chinois aux petits yeux, suit avec une exactitude vraiment exemplaire les inombrables rites auquels il est soumis.“ [1]

Diese betont herausgegriffenen Züge werden allein unterstrichen, werden allein mit den auf heimischem Boden gewachsenen Stilmitteln des Rokoko ausgebildet und mit einem ziemlich freien chinesischen Dekor, das nicht viel über die Teetasse, den Sonnenschirm hinausgeht, umkleidet. Dasselbe dürfte, trotz der Naturstudien, die Watteau nach einem Chinesen gemacht hat,[2] auch von den Chinoiserieen der französischen Maler gelten.

Mit der dritten, der sogenannten plastischen Periode (1735—1756)[3] verläßt das Meißner Porzellan immer mehr die Bahn des chinesischen Einflusses. Denn es stellt sich unter Kändlers Initiative in der Darstellung figürlicher Plastiken andere Aufgaben, als die von China eingeführten Porzellane im wesentlichen gelöst hatten. Die Chinesen haben im Vergleich zu den Japanern die Porzellanplastik verhältnismäßig wenig ausgebildet, und man wird sagen dürfen, daß mit Ausnahme der Pagoden, die allerdings wohl darum, weil sie mit ihren bizarren Formen[4] die Forderungen nach der kleinzierlichen Groteske am meisten erfüllten, sehr zahlreich im achtzehnten Jahrhundert verbreitet waren,[5] die chinesische Porzellanplastik auf Europa damals keinen

---

[1] Ebd. 125. — [2] Abgeb. bei Rosenberg: Antoine Watteau. Bielefeld u. Leipzig 1896, Nr. 7. — [3] Berling 56ff. — [4] Voltaire à M. de Forcalquier au nom de Mme. la Marquise du Châtelet à qui il avait envoyé une pagode chinoise XII, 511:

Ce gros Chinois en tout diffère
Du Français qui me l'a donné;
Son ventre en tonne et façonné
Et votre taille bien legère.

Il a l'air de s'extasier
En admirant notre hémisphère
. . . Le cou penché clignant les yeux
Il rit aux anges d'un sot rire, etc.

— [5] Vgl. die Pagodenburg bei Nymphenburg. „Pagottenburg, oder das Indianische Gebäude genannt, ein Churbayrisches Lustschloß . . . mit allerhand Chinesischen Figuren und Pagotten.“ Großes universales

bedeutenden Einfluß ausgeübt hat. Die europäische Porzellanplastik des Rokoko muß ebenso wie der plastische Schmuck an an den chinesischen Lusthäusern der fürstlichen Residenzen im Grunde als etwas selbständig Gewordenes angesehen werden.

Gleichzeitig tritt aber auch in der Koloristik ein Wandel ein. Die lebhafteren Farben der chinesischen Porzellane aus der sogenannten Famille Rose (1644—1723) unter der Regierung des Kaisers Kang-hi (1662—1722) und ihrer Ausläufer unter Yong-tsching (1722—1735) und Kien-long (1736—1796) mußten vor den zarteren Farbentönen des Rokoko weichen.[1] In den siebziger Jahren tadelt sogar ein Reisender den Geschmack der Holländer, weil sie aus Handelsrücksichten dem „buntscheckigen" Chinaporzellan den Vorzug gaben.[2] Und selbst Voltaire, der die begeisterten Verse auf das chinesische Porzellan gedichtet hatte:

> „La porcelaine et la frêle beauté
> De cet émail à la Chine empâté
> Par mille mains fut pour vous préparée,
> Cuite, recuite et peinte et diaprée[3]

muß eingestehen, daß auch auf dem Gebiete der Porzellankunst China von den Europäern geschlagen sei.[4]

Derartige abgünstige Meinungen über das chinesiche Porzellan in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts entsprangen einmal der vor allem durch Pauw verbreiteten Nachrichten über die Unzulänglichkeit der bildenden Künste in China überhaupt,[5] dann aber dem Umstande, daß das chinesische Porzellan tat-

---

Lexikon XXVI, 1740 Sp. 239, 240. — Bei der Hochzeit des Erbprinzen August Wilhelm zu Braunschweig-Lüneburg-Wolfenbüttel mit der verwittibten Erbprintzessin zu Holstein-Ploen (1710) hatte man als Tafelschmuck „kleine, nach der chinesischen Art gemachte Figuren in gewissen Weiten aus einander gesetzt". Lünig: Theatrum ceremoniale politicum. Leipzig 1719. — Im Fasching 1734 im Nymphenburger Garten erschienen bei einer maskierten Hirschjagd auch chinesische Pagoden. Heigel: Nymphenburg. Bamberg 1891, 44. Außerdem in Trautmannsdorf (Fürstl. Bathianisches Schloß): 7 Pagoden Bernoulli X 231. In der Porzellansammlung daselbst 4 Pagoden u. eine besonders große, ebd. 237. In Lanschitz bewegl. japanische Pagoden, ebd. 214. In Iwanska mehrere Pagoden, ebd. 225. In Estherhaz 24 Pagoden, ebd. IX, 268, s. a. Lady Montagu 49.

[1] Scherer: Die Porzellansammlung des Schlosses Wilhelmsthal bei Kassel. Kassel 1892, 11. — [2] Bernoulli VIII, 99. Vgl. a. das Porzellanlager in Amsterdam. Sie brachten z. B. in einem der ersten Jahre des achtzehnten Jahrhunderts 45000 Stücke chinesischen und japanischen Porzellans nach Holland. Hannover 16, 17. — [3] Voltaire XIV, 136. — [4] Voltaire XLVII, 519. — [5] Recherches: philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois.

sächlich immer schlechter wurde. Diese Verschlechterung hatte ihren Grund nicht nur in der Massenfabrikation für den europäischen Export,[1] sondern auch darin, daß die Chinesen, mit der ihrer Nation eigentümlichen Geringschätzung alles fremden Wesens, selbst ihre barbarischsten Erzeugnisse als völlig ausreichend für die Befriedigung des europäischen Kaufbedürfnisses ansahen.[2]

Demgegenüber halfen sich die europäischen Kaufleute dadurch, daß sie die rohesten Produkte chinesischer Töpferkunst in der Heimat überdekorieren ließen. Unter den Rechnungen für die Du Barry findet man eine für ein chinesisches Service und dabei die Bemerkung, daß es von demselben Maler dekoriert sei, wie ein vorher erwähntes Déjeuner chinois.[3] Diese Überdekoration ging so weit, daß man unter dem Directoire dem modischen Geschmack entsprechend Japanporzellan mit etruskischen Malereien versah.[4]

Indessen verloren natürlich die guten alten Stücke des Blanc de Chine, des Craquelé, der blauen Periode, der Famille Verte etc., wie man sie in Dresden sieht,[5] nichts an ihrer Schätzung. Sie bildeten nach wie vor die seltensten, geliebtesten Inventarstücke der außerordentlich reichen Porzellansammlungen in den fürstlichen Schlössern.[6]

Es wäre müßig, hier noch weitere Beispiele anzuführen, um zu zeigen, wie weit auch die Begeisterung des Einzelnen für das Porzellan ging. Nur eine dafür sehr bezeichnende Anekdote sei zum Schluß erwähnt: Als August der Starke, der sicherlich die wertvollste Porzellansammlung seiner Zeit besaß, und der in den Jahren 1725—1733 aus seiner Meißener Manufaktur für 152538 Mark Porzellan entnahm,[7] daran ging, sich in Pillnitz eine neue Schloßanlage zu schaffen, riet ihm Graf Wackerbarth, das neue „orientalische" Lusthaus aus Porzellan

[1] Meiners: Abhandlungen sinesischer Jesuiten. Leipzig 1778. 13ff. — [2] Graul 9, 10. — [3] Goncourt: 344 u. 7. Juli und 31. August 1773. — [4] Goncourt: Histoire de la société française, 189. — [5] Vgl. den Führer durch die Dresdener Porzellan- und Gefäßsammlung. Erbstein: Die Königliche Porzellan- und Gefäßsammlung. Dresden 1889. — [6] Vgl. die Porzellansammlung von Preßburg, Bernoulli X, 201 ff. Lanschitz ebd. 215, Esterhaz ebd. 256 ff, 266, 267. Schönbrunn ebd. XIV, 24 ff., für Dresden: Keyßler: Fortsetzung Neuester Reisen durch Teutschland. Hannover, 1741, 1084, 1085. Amsterdam: Sichtermannisches Palais, Bernoulli, XIII, 20. Leisching: Das Porzellanzimmer im Dubskischen Palais zu Brünn 1902. Der Porzellanschatz im Rokokoschloß Ansbach 1894. Scherer s. o. Münsterberg, 24 ff., s. a. Lady Montagu, 37, 44, 124, 171. Antiquarius des Elbstroms, 140. — [7] Lehnert 36.

erbauen zu lassen, denn das würde etwas so Besonderes sein, wie man es weder in deutschen, noch welschen Landen, noch anderswo finden könne.[1]

Fügt man zu den obengenannten Chinawaren noch die mehr spielerischen Sammlungen von Nippes und Bibelots:[2] Hausgeräte aus Speckstein,[3] Miniaturkopieen des Kaiserschlosses von Peking,[4] künstliche Uhrwerke,[5] Gemälde,[6] Medaillen mit Darstellungen aus der chinesischen Mythologie[7] oder endlich chinesisches Feuerwerk, an dem Peter der Große ein besonderes Interesse hatte,[8] oder die farbenprunkenden Tiere Chinas: die Goldfasanen, die Gold- und Silberfische,[9] die jedenfalls nicht vor dem Anfange des siebzehnten Jahrhunderts nach Europa gekommen waren, hinzu, so erhält man auch noch im Einzelnsten die Farbtöne für das bunte und prächtige Bild des chinabegeisterten Europa.

Und indem sich das Rokoko mit solchen kleinen Kunstwerken umgab, indem es sie wie keines der früheren Jahrhunderte mit seiner ganzen Liebe umfing, wie keines der früheren Jahrhunderte, immer zarter und zärtlicher auszubilden verstand, scheint es die Forderung des Weisen unserer Tage im voraus erfüllt zu haben:

„Stellt kleine, gute, vollkommene Dinge um euch, ihr höheren Menschen! Deren goldene Reife heilt das Herz. Vollkommenes lehrt hoffen."

III.

Wenn in den obigen Ausführungen die Einwirkung Chinas auf Europa mehr nach der materiellen Seite hin, an der Hand der einzelnen von Ostasien eingeführten Handelsgüter festgestellt und in ihren Weiterbildungen verfolgt wurde, so erscheint es als Notwendigkeit, hier auf die feineren Äußerungen der europäischen Chinabegeisterung in Leben und Kunst des achtzehnten Jahrhunderts einzugehen und seine freieren, eigentlich von Anfang an selbständigeren Schöpfungen auf den Gebieten der bildenden und redenden Künste näher zu betrachten.

---

[1] Minckwitz 18. — [2] Graul 25. — [3] Vgl. Kassel, Bernoulli IX, 154. — [4] Im Haag, ebd. 207. — [5] In Berlin ein künstliches Uhrwerk „so untterschidtliche Figuren repräsentieret undt von denen Chinesen soll gemacht worden sein". Hagelstange: Archiv für Kulturgeschichte, III, Heft 2, 208. — [6] Im Judenpalast zu Amsterdam. Rhein. Antiquarius, 71. — [7] Münzkabinett zu Halle, Bernoulli X, 107. — [8] Büsching XX. s. o. — [9] Bernoulli VIII, 125, XIV, 53, X, 218.

Man muß dabei die bereits oben anläßlich der Chinoiserieen in der Kunst des Porzellans angestellte Erwägung im Auge behalten und sie an den einzelnen Äußerungen der Chinabegeisterung in Architektur und Bildnerei, Malerei und Poesie nachprüfen; man wird durchaus entsprechende Ergänzungen finden.

Denn in den Versuchen, chinesische Architektur nachzuahmen bemerkt man, ganz ähnlich wie in der Geschichte des Porzellans, daß bei dem ausgesprochenen Willen chinesisch, oder doch zum mindesten „orientalisch“,[1] „indianisch“ zu sein, immer nur bestimmte, besonders hervorstechende, bizarre Motive aus der chinesischen Architektur herübergenommen und in die europäische einbezogen werden. So ist, um ein frühes Beispiel anzuführen, die Außenarchitektur der Nymphenburger Pagodenburg (1716) durchaus im konventionellen Stile der Zeit gehalten und nur das Innere im chinesischen Geschmacke dekoriert. Oder in Pillnitz (1720—1721) zeigt sich der chinesische oder orientalischc Einfluß lediglich in den allerdings äußerst charakteristischen Dächern, die, chinesischen Kopfbedeckungen ähnlich, ohne eigentlich innere, organische Verbindung auf den völlig barocken Unterbau aufgesetzt sind.[2] Wie wenig man einen klaren Begriff von chinesischer Architektur besaß, geht auch daraus hervor, daß Mendoza die „gemeinen Häuser“ der Chinesen „auf römische Art gebaut“ nennt und von den chinesischen Triumphbögen meint, man könne sie mit den römischen Antiquitäten vergleichen.[3] Auch Gottsched behauptet noch 1761, daß die chinesischen Gebäude mit den griechischen und römischen Ähnlickkeit hätten.[4] Ebenso weist in Dresden die Bezeichnung „Holländisches Palais“ neben dem eigentlichen Namen „Japanisches Palais“ (1713—1715)[5] darauf hin, wie weit man von einer unbedingten Nachahmung des asiatischen Vorbildes entfernt war. Und ähnlich findet man im Innern der Pagodenburg das chinesische Dekor in freier und phantastischer Weise mit Delfter Kacheln auf das geschickteste verbunden.

Späterhin suchte man allerdings den chinesischen Vorbildern immer näherzukommen. Aber auch das dafür vielleicht bezeichnendste Beispiel, das Japanische oder Chinesische Haus bei

---

[1] Minckwitz, 18. Anm. Vgl. a. Antiquarius des Elbstroms. 243ff. — [2] Die Abbildungen bei Minckwitz. — [3] Mendoza (Kellner) 23, 22, 26. — [4] Neuestes aus der anmuthigen Gelehrsamkeit XI, 487. — [5] Antiquarius des ElbStroms, 313. Herder (Suphan VIII, 10) vergleicht auch die holländischen Gärten mit den chinesichen und tadelt beide wegen ihrer Unnatur.

Sanssouci, das 1755 von Heymüller und Benkert erbaut wurde,[1] stellt sich doch im ganzen, trotz seiner vielen chinesisch sein sollenden Naturalismen[2] als eine ganz freie, von Chinesentum wie von reiner Rokokoarchitektur gleich weit entfernte Schöpfung dar. Der plastische Schmuck, der nach den Zeichnungen desselben holländischen Bildhauers, von dem die chinesischen Figuren im Konzertsaal des Potsdamer Stadtschlosses stammen, gefertigt wurde,[3] zeigt ebenso deutlich die weite Kluft, die sie von chinesischer Plastik trennt. Sie sind wie das liebliche, die Violine spielende Mädchen auf der Ostseite des kleinen Lusthauses, Kinder einer freien, von den galanten und zärtlichen Empfindungen des Rokoko genährten Laune.

Dem entspricht denn durchaus, wenn Goethe im „Triumph der Empfindsamkeit" die künstlichen Grotten[4] in den englischen Gärten der damaligen Zeit als „chinesisch-gotisch" bezeichnet,[5] ein Ausdruck, den später ein deutscher Reisender auf die Kioske des Parkes von Katharinenhof angewendet hat,[6] wenn Justus Möser in einem satirischen Briefe über derartige Parkzieraten schildert, wie in einem modischen Garten der Zeit neben einem chinesischen Kanapee mit Sonnenschirm aus vergoldetem Blech und neben einer chinesischen Brücke ein kleiner gotischer Dom steht,[7] wenn der Holländer van Braam die Brücken in China fast durchweg als gotisch bezeichnet.[8] Man sieht: die Grenzlinien der einzelnen Stile verwischen sich und nur das Romantische bleibt als wesentlich für den Eindruck bestehen.

---

[1] Nicolai III, 1228. — [2] Ich denke hier vor allen an die als Palmenbäume gestalteten Säulen mit ihren unstilisierten Blätterkapitälen. — [3] Nicolai III, 1145, 1273. — [4] Über die künstl. Grotten d. Chinesen vgl. Neuhof 84, 179; Dapper 24; Faßmann VI, 263; Anderson 45; Stounton 101; de Guignes II, 191. — [5] Goethe: Werke, Weimarer Ausg. XVII, 38; vgl. a. Herder (Suphan) VIII, 91. — [6] Meyer: Darstellungen aus Rußlands Kaiserstadt usw. Hamb. 1829, 220, 221. — [7] Patriotische Phantasien (1773), Berlin 1842 II, 330ff. Vgl. a. d. Anm. über die gotischen Häuser in meinem Aufsatze: Bemerkungen zu den Briefen der Kaiserin Kath. II. an Ch. Prince de Ligne in der Festschrift zu Theodor Schiemanns 60. Geburtstage. Berlin 1907, 112. Vgl. dazu als Ergänzung: Im Parke des Grafen Tschernin zu Schönhofen in Böhmen ein gotischer Tempel, abgebildet bei Grohmann, Heft 34, Tafel 8. Zu Machern bei Leipzig, Ritterburg des preußischen Oberstallmeisters Grafen Lindenau, ebd. Heft 39, Tafel 7. s. a. Sporschil: Wanderungen durch die Sächsische Schweiz. Leipz. 1840, 65. Im Parke zu Hohenheim eine gotische Kapelle, Grohmann, Heft 40, Tafel 8. Bei Dessau gotisches Jagdhaus, ebd. Heft 29, Tafel 10. In Roswalde gotische Gebäude. Auswahl kleiner Reisebeschreibungen, Lips. 1785, I, 35. Für Dresden (Krubsacius) vgl. Schumann: Barock und Rokoko. Leipzig 1885, 88; für Magdeburg vgl. J. A. Breysig II, 167b. — [8] van Braam I, 121, II, 40.

Wie weit aber die Freude an derartigen architektonischen Chinoiserieen ging, möge folgende, rein statistische Zusammenstellung zeigen. Ich finde, daß die Königin Ulrike von Schweden, auch in dieser Neigung [1] ihren Brüdern Friedrich und Heinrich und der bayreuthischen Schwester durchaus gleich gesonnen, sich bei ihrem Lustschloß Drottningholm eine ganze chinesische Anlage geschaffen hat.[2] In Rheinsberg waren nicht nur einzelne Zimmer chinesisch geziert,[3] sondern neben dem chinesischen Lusthaus im Parke gab es dort eine chinesische Fischerhütte, einen chinesischen Geflügelhof[4] und am See chinesische Leuchtfeuer. In Sanssouci finde ich, außer dem chinesischen Hause, eine heute nicht mehr vorhandene, dazu gehörige chinesische Küche mit chinesischen Geräten[5] erwähnt und einen Turm, auf chinesische Art verziert und mit Drachen geschmückt.[6] In Berlin je ein chinesisches und japanisches Haus.[7] In Monplaisir bei Schwedt einen chinesischen Pavillon.[8] Ich finde ferner bei Amboise in Frankreich die Pagode von Chanteloup, „das einzige, welches von dem prächtigen Besitztum übrig geblieben ist".[9] In Luneville ein chinesisches Lusthaus,[10] im Garten des Grafen Palaviccini bei Genua ein chinesisches Teehäuschen, in Amsterdam Garten und Architekturen im chinesischen Geschmack,[11] in Kew in England chinesische Gartengebäude,[12] in Leamington in einem chinesischen Garten einen chinesischen Tempel.[13] Ferner in Düsseldorf ein chinesisches Lusthaus,[14] in Wilhelmstal zwei chinesische Häuser;[15] in Äthersberg,[16] in Leipzig[17] je ein japanisches Haus, in Oranienbaum bei Dessau ein chinesisches Haus und einen chinesischen Turm,[18] im Parke zu Ballenstedt ein chinesisches Sonnenhäuschen, nach dem Entwurfe von Johann Adam Breysig,[19] in Neu-Gattersleben einen Park mit chinesischem Parasol.[20] In der Schweiz wurde ein

---

[1] Vgl. meinen Aufsatz: Das Rokoko und die Tiere. Montagsblatt d. Magdeb. Zeitung 1907, Nr. 9ff. — [2] Bernoulli X, 91ff. — [3] Hamilton: Rheinsberg. London 1880 I, 49. — [4] Ebd. II, 104, 105. — [5] Nicolai III, 1228. — [6] Ebd. 1227. — [7] Ebd. II, 934, 931. — [8] Bernoulli II, 273. — [9] Semilassos vorletzter Weltgang. Stuttgart 1835 II, 202. — [10] Bernoulli XV, 182. — [11] Ebd. X, 170. — [12] Muthesius 1030 — [13] Briefe eines Verstorbenen. Stuttg. 1836, III, 219. — [14] Bernoulli XV, 329. — [15] (Wagner) Reise durch den Harz u. d. hess. Lande. Braunschweig 1797, 214. — [16] Der reisende Dorfprediger 1800. — [17] Bernoulli XII, 309ff. — [18] Büttner: Pfänner zu Tal: Anhaltische Bau- und Kunstdenkmäler, 380 (mit Abbildung). — [19] J. A. Breysig: Gedanken, Skizzen, Entwürfe usw. Magdeburg 1799—1801, 251. — [20] Bernoulli IX s. Plan Nr. 53. — Die Vorliebe für derartige chin. Parasols reicht noch bis in die erste Jahrzehnte des neunzehnten Jahrh. hinein. (Graul 34.)

junger, aus Frankreich zurückgekehrter Mann wegen modischer Neuerungssucht streng getadelt, weil er sich in seinem englischen Garten chinesische Lusthäuser anlegen ließ.[1] Im englischen Garten zu München befindet sich noch heute ein chinesischer Turm, den Karl Theodor einmal „bis zum Gipfel" bestieg.[2] Im Garten des Grafen Clam zu Prag gab es zwei chinesische Vogelhäuser mit darauf sitzenden Schirme haltenden Chinesen,[3] in Vöslau, einem Gute des Grafen Fries, eine chinesische Kolonnade;[4] in Laxenburg, in Schönhof[5] chinesische Pavillons, in Roswalde in Mähren Pagodentempel,[6] in Felsburg, in Entzersdorf, in Trautmannsdorf, in Heimburg, in Esterhaz je ein oder mehrere chinesische Lusthäuser, z. T. „sehr gustos geziert".[7] In dem Marktflecken Manersdorf gab es ein Bad mit chinesischen Pavillons[8] und in dem Palfischen Garten zu Preßburg neben einem chinesischen Lusthause eine Nachbildung des Porzellanturmes von Nanking.[9]

Ganze chinesische Dörfer sah man bei Drottningholm, in Moulong[10] und Weißenstein bei Kassel;[11] chinesische Brücken in Potz-Neusiedel an der Leitha[12] oder in Erlau beim Fürsten Stahremberg.[13] Einen Saal im chinesischen Geschmacke fand man zu Tiefurt bei Weimar, auch zu Niederweit,[14] auch zu Iwanska in Ungarn.[15] In Hellbrunn bei Salzburg, in Trautmannsdorf hatte man chinesisch dekorierte Bäder;[16] in Esterhaz einen chinesischen Tanzsaal, in dem die Musikanten, chinesisch kostümiert, zum Tanze aufspielten; ferner findet man chinesische Theaterdekorationen häufig erwähnt.[17]

Will man sich aber einen Begriff von derartigen chinesischen Saaldekorationen machen, so muß man in Nymphenburg die vom Maler Gumpp 1717—1718 ausgeführte „indianische Schilderei" im Speisesaal der Pagodenburg[18] betrachten, oder

---

So befand sich in Magdeburg im Herrenkrug, einem großen Volksgarten, ein chinesischer oder japanischer Schirm, der 1818 errichtet wurde u. bis 1856 dort stand. Vgl. Tollin: August Wilh. Francke, Geschichtsblätter f. Stadt u. Land, Magdeburg XX, 27. Dieser Schirm erregte noch 1840 das größte Entzücken der Einwohner. Magdeb. Zeitung 1840 Stck. 110. — [1] (Ambschel:) Die Brieftasche aus den Alpen. Zürich 1780, IV, 111. — [2] Heigel 78. — [3] Bernoulli XII, 922. — [4] Ebd. XVI, 231. — [5] Abgebildet bei Grohmann, Heft 8, Tafel 6; Heft 38, Tafel 9. — [6] Auswahl kleiner Reisebeschreibungen I, 29. — [7] Ebd. 245, XIV, 72, X, 230, 243ff. — [8] Ebd. 254. — [9] Ebd. X, 197, 198. — [10] Weber: Deutschland. Stuttg. 1834, 2. Aufl. IV, 340. — [11] (Wagner) Reise durch d. Harz 194. — [12] Bernoulli X, 231. — [13] Ebd. XIV, 86. — [14] Ebd. XIII, 7. — [15] Ebd. X, 226. — [16] Ebd. 249. — [17] Vgl. Goethe: Triumph der Empfindsamkeit Akt II. — J. A. Breysig, Gedanken usw. II, Nr. 167b. — [18] Heigel 32.

man muß zu den Meistern der Chinoiserieen in Frankreich gehen: zu Gillot, der seine Motive dem chinesischen Porzellan entlieh,[1] zu Watteau, der sein Schüler ward und das Schloß La Muette mit chinesischen Figuren schmückte,[2] zu Huet, dem Maler der Chinesen und der Affen in Chantilly[3] oder endlich zu Boucher, von dem man heute zahlreiche Chinoiserieen im Museum zu Besançon sehen kann.[4]

Wichtiger aber, als in diesen, im letzten Grunde betrachtet, doch nur spielerischen Nachahmungen chinesischer Architektur und Malerei zeigt sich der Einfluß Chinas in der Zier- und Gartenkunst der Zeit.

Ich will von den chinesischen Gärten und ihrer Einwirkung auf den englischen Gartenstil hier nichts weiter erwähnen, da ich mich darüber demnächst an anderem Orte ausführlicher zu äußern gedenke. Von der Zierkunst jedoch gilt, daß in ihr der Einfluß Chinas kaum zu hoch veranschlagt werden kann. Wohl finden sich auch hier Dinge, die keinen höheren Wert als den der Spielerei, der Kuriosität beanspruchen dürfen; und betrachtet man etwa Einrichtungsvorlagen zu chinesischen Kabinetten, wie sie in dem Kupferstichwerke des Daniel Marot[5] geboten werden, so wird man sich sogar eines sehr unangenehmen Eindruckes nicht erwehren können.

Solche Vorlagebücher wie das Marotsche gab es aber eine große Anzahl; vor allem in England, wo außer dem bahnbrechenden Buche von Chambers[6] eine ganze Reihe derartiger Publikationen[7] auf Chippendale, (geb. zwischen 1710 und 1720) den ersten der damaligen Möbelkünstler, gewirkt haben.

Aber wenn auch, wie man wohl mit Recht behauptet,[8] solche chinesischen Nachahmungen von Chambers nur als ein Divertissement innerhalb der immer strenger, immer klassicistischer werdenden englischen Kunst der sechziger Jahre angesehen und geduldet wurden, so hat doch einer der ersten Vertreter des englischen Klassizismus, Adam, es nicht verschmäht, im Claydon-

---

[1] Hannover 16. — [2] E et Ide. Goncourt: L'art au 18ième siélce. Paris 1902, I, 88. Abbild. b. Rosenberg 6ff., D'Argenty: Antoine Watteau. Paris 1891, 118. — [3] Graul: Das 18. Jahrh. Dekoration u. Mobiliar. Berlin 1905, 18, wobei zu bemerken ist, daß Affen schon in der Malerei des 17. Jahrh., wie bei Teniers d. J., eine große Rolle spielen. — [4] Nr. 35029 — Nr. 35037. Goncourt: L'art. I, 295, 296. — [5] S. d. Abbild. b. Graul 21. — [6] Chambers: Dessins des édifices etc. des Chinois. Londres 1757. — [7] Vergl. d. Buch v. Edwards u. Darley, ca. 1750, zitiert bei Muthesius 1027. Halfpenny: New designs for Chinese Temples, Triumphales Arches, Gardenseats etc., 1750 ebd. 1030. Für Deutschland vgl. Grohmann. — [8] Graul 31.

House Räume im chinesischen Geschmack, mit chinesischen Möbeln und chinesischen Türumrahmungen, — wie es scheint, von Chippendale — einrichten zu lassen.[1] Späterhin hat noch Sheraton (1751—1806) einen Entwurf zu einem chinesischen Zimmer für den Prinzen von Wales geliefert.[2] Und noch heute wird von Kennern das Stabwerk der Chippendale-Stühle, die nicht nur für die moderne englische, sondern für die moderne Möbelkunst überhaupt vorbildlich geworden sind, als bleibende Frucht dieser chinesischen Nachahmung angesehen.

Andererseits lassen sich die kühnsten und oft auch die feinsten Freiheiten der französischen Rokoko-Ornamentik, etwa der Cuvilliés' zu Nymphenburg oder der deutscher Künstler zu Würzburg und Bruchsal, gar nicht ohne den chinesischen Einfluß erklären.[3]

Es liegt nahe, diese Betrachtung über den Einfluß Chinas auf die bildende Kunst des achtzehnten Jahrhunderts nicht zu schließen, ohne noch einen vergleichenden Blick auf die künstlerische Einwirkung Ostasiens im neunzehnten Jahrhundert zu werfen. Gewiß unterscheiden sich beide Jahrhunderte in der Annahme der fremden Einflüsse wesentlich. Das Rokoko war historisch viel zu naiv, aber andererseits viel zu souverän, als daß es sich in dem Maße hätte beeinflussen lassen, wie es das neunzehnte Jahrhundert getan hat. Man kann vielleicht sagen, daß das neunzehnte Jahrhundert die fremden Einflüsse innerlicher verarbeitetete als das Rokoko, wo sie am Ende doch nur auf der Oberfläche liegen blieben. Wichtiger aber scheint mir zu sein, daß dieses der Wirklichkeit so abgewandte Jahrhundert sich ganz selbstsicher und launenhaft lieber verlieren wollte an die Reize exotischer und historischer Romantik — hierfür sei Chippendales Kunst, in der sich so seltsam die Liebe zu China und die Liebe zur Gotik mischen,[4] noch einmal Zeuge — als daß es, wie die wirklichkeitstreuere Schwester, technische oder Nützlichkeitslehren von den fremden Künsten zu gewinnen trachtete.

Ein Blick auf die von China beeinflußte Literatur wird die gleiche Ansicht gewähren. Zunächst kann man von dieser

---

[1] Graul 31. — [2] Muthesius 1030, 1031. — [3] Graul 27. — [4] Muthesius 1030, 1031. vgl. a. das von den Engländern stark beeinflußte Grohmannsche Ideenmagazin, wo mehrfach auf ein und demselben Blatte etwa Vorlagen für chinesische und gotische Brunnenverzierungen (Heft 2, Tafel 3) oder chinesische und gotische Brücken gegeben werden (Heft 10, Tafel 5.)

Betrachtung die polyhistorischen Schriftsteller, deren Gelehrsamkeit noch über die Antike und das Alte Testament hinaus immer erst bei China aufhört, wie es Kotzebue in seinem „Vielwisser"[1] so ergötzlich verspottet hat, ohne weiteres ausschließen. Und ebenso soll hier von den exotischen Romanen, die im siebzehnten Jahrhundert eine so große Rolle spielen, die aber allerdings nicht allzu häufig bis nach China gelangt sind,[2] keine Rede sein.

Wichtiger scheint mir die deutliche Spur, welche die große Staatsumwälzung in Ostasien: der Sturz der chinesischen Kaiserherrschaft durch die Tataren (1644) in der Literatur des siebzehnten Jahrhunderts zurückgelassen hat.[3] Es ist natürlich nicht wunderbar, daß gerade ein Holländer dazukam, dieses bedeutsame politische Ereignis im fernen Orient als Stoff zu einem Drama zu verwenden, da, wie gesagt, die Niederländer wegen ihres regen Handels nach Ostasien auch an jeder Staatsveränderung in China äußerst interessiert waren. Allein, es ist doch merkwürdig, daß ein so unmittelbar zeitgenössisches Ereignis in der Kunst des führenden Mannes der damaligen klassizistischen Dichtung, wie Vondel, einen so lebhaften Wiederhall fand, und ohne eine starke exotisch-romantische Neigung kaum zu erklären.

Indessen wird man von diesem Vondelschen Drama nicht sagen können, daß es eine weitere Wirkung auf Europa ausgeübt habe. Die Einflüsse Chinas auf das europäische Schrifttum sind vielmehr an die, vor allem durch Du Halde,[4] vermittelte Kunde von der chinesischen Literatur selbst geknüpft.

So hat Voltaire, der beredteste Herold der Chinabegeisterung in Frankreich,[5] ein bei Du Halde mitgeteiltes, von P. Brémare

---

[1] Leipzig 1817. — [2] Vgl. Hagdorn: Aeyquan oder der große Mogol. d. i. Chineische u. Indische Stahts-, Kriegs- u. Liebesgeschichte. Amsterdam 1670. Happel: Der Asiatische Onogambo, darin der jetzt-regierende Kayser Xunchius als ein umbschweifender Ritter ... vorgestellet wird. Hamburg 1673. — [3] Joost van dem Vondel: Zungchin oder Ondergang der Sineeischen Heerschappye (1666) bei Jonckbloet: Niederländische Literaturgesch. Deutsch v. Berg, Leipzig 1872 II, 271, 272. — [4] Wie stark das Du Haldesche Werk auch auf Deutschland gewirkt hat, zeigt Biedermann: Goetheforschungen, Frankfurt a. M. 1879 ff. I, 115 ff. III, 175 ff. Der Aufsatz von E. Wolff: Die erste Berührung des deutschen Geisteslebens mit dem chinesischen. Frankfurter Zeitung 11. Februar 1902, war mir leider nicht zugänglich. — [5] Vgl. Voltaire an d'Argenson (1755) „Je ne vis plus qu'avec des Chinois". d'Argenson: Mémoires (éd. Jaunet) V, 67. Vgl. a. die Inschrift Abbé Galianis unter das Standbild Voltaires. Correspond. II, 85.

(Prémare) übersetztes Drama eines chinesischen Dichters aus dem vierzehnten Jahrhundert[1] für das französische Theater umgedichtet, das als „Orphelin de La Chine" 1755 aufgeführt wurde.[2] Und wenn Voltaire auch erklärt: „La tragédie de Tschao est toute barbare en comparaison des bons ouvrages de nos jours", und daß man sie hinsichtlich ihrer Regellosigkeit in der Vernachlässigung der Einheit der Zeit nur mit den „farces monstrueuses de Shakespeare et de Lope de Vega, qu'on a nommées tragédies" vergleichen könne, so fügt er doch hinzu: „mais aussi c'est un chef-d'œuvre, si on le compare à nos pièces du quatorzième siècle".[3]

Auf das gleiche Studium des Du Halde geht auch Voltaires berühmtes Kapitel in der Princesse de Babylon (1768) zurück,[4] in dem ganz kurz, aber äußerst charakteristisch die Musterhaftigkeit des chinesischen Reiches und seiner Regierung geschildert wird. Die Lektüre dieses Kapitels berührt den Leser von heute sicherlich viel sympathischer als die der Waise von China, die trotz des stolzen Voltaireschen Programms: „J'ai voulu peindre les mœurs des Tartares et des Chinois. Les aventures, les plus intéressantes, ne sont rien, quand elles ne peignent pas les mœurs"[5] dagegen ganz konventionell und farblos wirkt. Denn in der Beschreibung Chinas aus der „Princesse de Babylon" finden sich viel mehr Ansätze zum Stil der bizarren Chinoiserie im Sinne der Malerei und Architektur des achtzehnten Jahrhunderts, der in der Literatur mit Gozzis Turandot (1763) die Schiller (1799) bearbeitete, vielleicht seine höchste Vollendung erreicht hat. In Gozzis Werk sind in der freien phantastischen Verbindung der chinesisch sein wollenden Grundstimmung mit den typischen Masken der italienischen Komödie durchaus analoge Dinge geschaffen, wie auf architektonischem Gebiete etwa in der Pagodenburg zu Nymphenburg oder in dem Chinesischen Hause Friedrichs des Großen zu Sanssouci. Das Rätselwerk im zweiten Akte von Schillers Turandot leitet dann auch leicht und ungezwungen zu Schillers Sprüchen des Konfuzius (1800)[6] über.

---

[1] Théâtre de Voltaire. Paris 1777, V, 170. — [2] Über die übrigen Nachahmungen und Umdichtungen der Waise von Tschao vgl. Biedermann I, 116: „Auf dieses Schauspiel gründete Metastasio: L'eroe Cinese (komp. v. Gluck, Wien 1755. Riemann: Musiklexikon, 5. Aufl. Leipzig 1900, 399). Murphy: The Chinese orphan Ein Student, Friedrichs, in Göttingen „Der Chinese". Über den Einfluß auf Goethes „Elpenor" vgl. Biedermann I, 177ff. — [3] Théâtre V, 172. — [4] § V. — [5] Théâtre V, 175. — [6] Vgl. zur genaueren Datierung Minor in Zs. f. d. A. XXIV, 49, 50.

Ein anderer Ausgangspunkt für die chinesischen Einwirkungen auf die Literatur, vor allem Frankreichs, liegt in den Nachahmungen der Persischen Briefe Montesquieus (1721), in denen die satirischen Ausfälle gegen heimische Übelstände mit Vorliebe chinesischen Reisenden in den Mund gelegt werden. An dem Grundcharakter dieser Schriften ist im Vergleich zu Montesquieu fast nichts geändert, nur die Maske ist modischer, ist chinesisch geworden.

Ich weiß nicht, ob etwa Montesquieus Vorgänger Dufresny[1] auf das erwähnte Fassmannsche Buch, „der auf Ordre und Kosten seines Kaisers reisende Chineser" (1721), einen Einfluß ausgeübt hat. Jedenfalls scheinen mir dort, wo die einzelnen europäischen Territorien und die einzelnen wichtigeren Ereignisse der europäischen Politik durch das Temperament des Chinesen, mit dem allerdings sehr wenig chinesischen Namen „Herophilus" gesehen und beschrieben werden, die ersten deutschen Ansätze für eine derartig maskierte Gesellschaftssatire zu liegen, wenn auch das Interesse des Reisenden und des Polyhistors durchaus überwiegt.

In engster Anlehnung aber an Montesquieu[2] ist die politische Satire Friedrich des Großen „Rélation de Phihihu, émissaire de l'empereur de la Chine en Europe",[3] entstanden. Sie stammt aus den für Friedrichs Stellung so außerordentlich kritischen Schlußjahren des Siebenjährigen Krieges und ist gegen den Papst, der sich ganz auf die Seite seiner Gegner gestellt hatte,[4] gerichtet. „C'est l'aboiement d'un épagneul pendant un gros tonnère, gronde, qui empêche de l'entendre", schreibt der König an die Freundin von Sachsen-Gotha, der er dieses Werklein sendet.[5]

Ob d'Argens' „Chinesische Briefe", die nach seinen „Lettres juives" (1738) im Jahre 1739 erschienen, den König zu dieser Satire inspiriert haben, vermag ich nicht zu sagen. In der „Epître au Marquis d'Argens", wo anläßlich des Phihihu das Montesquieusche Vorbild und die „Lettres juives" erwähnt sind, ist davon weiter nicht die Rede.[6] D'Argens' chinesische Briefe schließen sich überdies ebenso wie der „espion chinois" (1766) der Goudar zugeschrieben wird und sich neben dem „espion

[1] Hettner 241, Sorel: Montesquieu, dtsch. Übers. Berlin 1896, 21. — [2] Oeuvres de Frédéric le Grand XII, 148. — [3] Cologne 1760. — Œuvres XIX, 147 ff. [4] „Le but est de donner un coup de patte au pape qui bénit les épées de mes ennemis et qui fournit des asiles à des moines parricides" Œuvres XIX, 144. — [5] 5. März 1760. Œuvres XVIII, 177. — [6] S. o. Œuvres XII, 148.

français" (1779) und dem „espion anglais (1784) in der zeitgenössischen Literatur findet, ganz an die „Lettres persannes an".

Dieselbe chinesische Maske hat auch Friedrich der Große gewählt, als er Voltaire für die erwähnte Epistel an Kien-long dankte, die der Dichter ihm (4. Dez. 1770) übersandt hatte, und die schmeichelhafte Anspielungen auf den König enthält.[1] Er antwortete Voltaire in den „Vers de l'Empereur de la Chine"[2] als Kien-long selbst:

> Mantchou chinoisé mon tapabor en tête

und schließt mit dem heiteren Ausfall gegen den jesuitenfeindlichen Dichter:

> Aux rives de la mer je vole en palanquin;
> Les vents et mon vaisseau me rendront à Pékin,
> Ou tandis qu'au couchant tout ressent le désordre,
> Je chasserai chez moi saint Ignace et son ordre.[3]

Ähnlich eröffnet Wieland seinen „Goldenen Spiegel" (1772) mit einer Vorrede des chinesischen Übersetzers dieser Schrift aus dem „Schechianischen" an seinen Kaiser Ton-tsu.[4] Und abschließend sei hier noch auf die Stelle aus Merciers Utopie „L'an 2440" verwiesen, an der sich der Verfasser mit dem chinesischen Mandarin über das nach europäischen Geschmack umgewandelte China unterhält. Merciers Phantasie erweist sich aber dabei als ziemlich dürr. Er kommt, wenn er den Mandarin sagen läßt: „Le bâton ne règne plus à la Chine ... Le petit peuple n'est plus lâche et fripon, parce qu'on a tout fait pour lui élever l'âme: de honteux châtiments ne le courbent plus dans l'avilissement; il a reçu des notions d'honneur. — Notre empereur conduit toujours la charrue, mais ce n'est point une vaine cérémonie, ou un act d'ostentation",[5] nicht über die einfache Umkehrung der von den Zeitgenossen am meisten gerügten Mißstände hinaus. Demgegenüber erscheinen die Prophezeiungen des Abbé Galiani, die er mehrfach in die Briefe an Mme. d'Épinay eingestreut hat,[6] viel witziger und phantastischer, ganz abgesehen davon, daß Galiani bei aller Bizarrerie viel richtiger prophezeit hat, als Mercier.

Aber während in solchen Beispielen das chinesische Element in der Hauptsache karikaturenhaft erscheint, die bisher noch

---

[1] Voltaire XIII, 278. — [2] Œuvres XIII, 36ff. — [3] Ebd. 39. — [4] Wieland (Hempel) XVIII, 5ff. — [5] L'an 2440, 368. — [6] Correspondance inédite 1765—1783), Paris 1818, 27. April 1771, I, 269, 24. Juli 1773, II, 204.

nicht genannten Äußerungen bei Hamann und Lichtenberg,[1] erreichen darin den Höhepunkt, während in solchen Beispielen versucht wird, die rokokomäßigen Forderungen nach der bizarren und minutiösen Groteske zu befriedigen, wie sie Voltaires Gedicht auf die chinesische Pagode am stärksten betont,[2] so tritt die von Rousseau beeinflußte junge Generation ganz anders auf, wenn sie chinesisch sein will: sie setzt an Stelle des Witzes ganz im Sinne Rousseaus das Sentiment.

Es ist merkwürdig, daß Herder bei der Allseitigkeit seiner Sammlung kein chinesisches Gedicht in die „Stimmen der Völker" (1778 und 1779) aufgenommen hat. Indes beruht das Fehlen chinesischer Gedichte unter jenen Volksliedern wohl nur auf der damals noch sehr mangelhaften Kunde von der chinesischen Lyrik in Europa.[3] Man findet aber schon vor dem Herderschen Buche unter den Dichtungen der im Göttinger Musenalmanach vereinten Poeten Gedichte im chinesischen Gewande, die durchaus die neue Gesinnnung zum Ausdruck bringen. Hier hat sich vor allem Ludwig August Unzer, der auch ein Buch über die sinesischen Gärten schrieb[4] mit seiner chinesischen Nänie oder Vou-ti bei Tsin-nas Grab[5] einen Namen gemacht. In demselben Bande finden sich auch chinesische Sonnette, die den Gegensatz solcher Dichtungen der Rousseauzeit zu den literarischen Chinoiserieen des Rokoko vielleicht noch anschaulicher machen.

Es erübrigt noch, ehe man sich zu Goethe wendet, der auch diese chinabegeisterte Strömung in der Literatur des achtzehnten Jahrhunderts abschließt und krönt, einen Blick auf den politischen Roman Hallers: „Usong, eine morgenländische Geschichte"[6] zu werfen. Er hat in mehr denn einer Beziehung Ähnlichkeit mit den satirisch-utopistischen Romanen Voltaires, vor allem mit der Princesse de Babylon. Aber was diesen vor dem Werk seines großen schweizerischen Gegners auszeichnet, fehlt dem Usong, wie auch dem von Haller beeinflußten

---

[1] Hamanns Schriften, Berl. 1821, II, „Des Landes, ein Autor von enzyklischem Witze hat eine chinesische Kaminpuppe für das Kabinet des gallicianischen Geschmackes hervorgebracht." 15, s. a. 403, 405, 517, IV, 25, 53, 54, 77, 90, 92, 172, 264, „die allgemeyne Liberey, welche über des chinesischen Kaisers Bart mit ebenso viel Deutlichkeit raisonniert und rhapsodiert wie der blinde Homer" 459. — Lichtenbergs Vermischte Schriften, Göttingen 1803, V, 273. — [2] Voltaire s. o. — [3] Vgl. Biedermann II, 427. — [4] Lemgo 1773. — [5] Braunschweig 1772. — Götting. Musenalman. 1773, 57—63, bei Biedermann I, 115, wo auch der Name Unzers fehlt, fälschlich Thinna statt Tsin-na. — [6] Bern 1771.

Goldenen Spiegel Wielands ganz: die spielende Leichtigkeit und der Witz, der alle in Betracht kommenden Fragen nur pointillistisch notiert, ohne sich um ihre Erledigung im geringsten zu kümmern. Er wirkte schon gleich bei seinem Erscheinen nicht nur um seiner reaktionären Gesinnung willen, sondern auch vor allem wegen der bürgerlichen Schwerfälligkeit seiner Helden und Heldinnen altfränkisch. Die von Goethe und Merck herausgegebenen Frankfurter „Gelehrten Anzeigen" verkündeten sein Erscheinen 1772 folgendermaßen: „Es hat der Herr Präsident von Haller bei den wichtigsten Geschäften und unermüdeten Bemühungen für das Reich der Gelehrsamkeit Muße übrig gefunden, auch für die unteren Seelenkräfte des menschlichen Geschlechtes zu sorgen und die jetzige deutsche Welt mit einem Werke zu bedenken, das man füglich den persischen Telemach nennen könnte." [1]

Aus dem ziemlich konventionellen chinesischen Milieu sei nur die Beschreibung eines Gartens hervorgehoben, die für diese Zeit der Vorliebe für die chinesischen Gärten charakteristisch ist, und die in dieser Beziehung Haller ganz in den Bahnen Rousseaus, des von ihm so hartnäckig bekämpften „Vergifters der Gesellschaft" [2] erscheinen läßt: „Des Unterkönigs Palast hatte hinter sich weit ausgedehnte Gärten zu liegen. Aus einem nahen Hügel quollen häufige Wasser, die, bald in Teiche gesammelt, seltenen Fischen oder schöngefiederten Wasservögeln zum Aufenthalt dieneten, und bald als schlänglichte Ströme durch die Waldung schlichen, die aus einer Verschiedenheit von Bäumen, bald einzeln, bald in kleinen Klumpen, bald auch in Reihen gepflanzt waren. Ein Tal, umringt mit bewachsenen Hügeln, wurde von einem reinen Bache durchflossen, und endigte sich durch einen Felsen, den aber auch die Kunst aufgeführt hatte, wodurch ein heimlicher Gang gekrümmt nach einem zweyten Garten führte. Dieser endigte im Gebüsch, das unzugänglich schien und dennoch einem Fußwege offen war, der nach einem Tempel auf dem Hügel leitete." [3]

Bei Goethe, der, wie Biedermann in seinen Goetheforschungen nachgewiesen hat,[4] der chinesischen Literatur manche Anregung verdankt, spielt die satirische Chinoiserie keine weitere Rolle. Es findet sich außer den erwähnten chinesischen Grotten nur eine Stelle dieser Art, das Epigramm „Der Chinese in Rom", das der

---

[1] Baechtold: Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz. Frauenfeld 1892, 507. — [2] Ebd., 506. — [3] Usong 19. — [4] I, 113 ff. II, 426 ff. III, 173 ff.

klassizistische Goethe gegen den romantischen Jean Paul gerichtet hat. Die Abneigung des dem klassischen Ideal der edlen Einfalt und stillen Größe zugewandten, gegen das bunte, bewegte Groteske der Jean Paulschen Muse kommt auf das stärkste zum Ausdruck, wenn er den romantischen Dichter mit einem Chinesen vergleicht,[1] der nach Rom kommt und über die schwere klassische und klassicistische Architektur sein Erstaunen und Bedauern äußert:

„Ach!“ so seufzte er, „die Armen! Ich hoffe, sie sollen begreifen,
Wie erst Säulchen von Holz tragen des Daches Gezelt,
Das an Latten und Pappen, Geschnitz und bunter Vergoldung,
Sich des gebildeten Auges feinerer Sinn nur erfreut.“[2] (1797).

Was aber Goethe an der chinesischen Literatur besonders anzog,[3] war durchaus nicht das Bizarre, Groteske, wie es in der Vorstellung des Rokoko vom chinesischen Schrifttum lebte, sondern im Gegenteil die „klare, reinliche, sittliche“ Art ihres Empfindens. Wie sich das achtzehnte Jahrhundert bei näherer Kenntnis immer mehr über den Phantasiemangel in der bildenden Kunst der Chinesen entrüstete,[4] so fand es auch, daß es ihren Gedichten an „kühnen Metaphern, erhabenen Gedanken und rührenden Gemälden“ fehle.[5] Dies aber hob gerade Goethe Eckermann gegenüber, der von der chinesischen Literatur ganz die Vorstellung des Fremdartigen, Phantastischen hatte, rühmend hervor: „Es ist bei ihnen alles verständig, bürgerlich, ohne große Leidenschaft und poetischen Schwung und hat dadurch

---

[1] Jean Pauls Helden reden mehrfach von ihrer Vorliebe für China, vgl. besonders „Hesperus“. — [2] Weimarer Ausg. II_1, 132. — [3] Rutenberg gibt (v. Rotteck und Welcker: Staatslexikon XIV, 520 Altona 1843) folgenden merkwürdigen Grund für die Vorliebe Goethes für Chinesen an: „Vorläufig ist durch das Studium der chinesischen Sprache dem Abendländer der Genuß jener reichhaltigen Literatur bereitet worden, deren allgemeine Verbreitung auch nicht wenig zur Beruhigung mancher exaltierten Köpfe beitragen würde, wenn man dieselbe statt der sogenannten klassischen Literatur zur Einschulung der jungen Generation benutzte. Von dieser Einsicht waren schon einzelne erleuchtete Männer unseres Vaterlandes, lange vor der Zeit durchdrungen, seit welcher durch den Vorgang Goethes während der sogenannten Freiheitskriege die Aufmerksamkeit auf die Literatur des himmlischen Reiches in großen Kreisen gerichtet wurde. Dieser Heros unserer Literatur vermied bekanntlich jedes ihn unangenehm Berührende dadurch, dass er sich dem Heterogensten zuwandte. Und so läßt sich erklären, warum er zur Zeit jener Kriege das Studium der chinesischen Literatur und überhaupt des himmlischen Reiches vornahm“; vgl. dagegen Biedermann passim. — [4] Raynal III, 201. — [5] Schiller, China, 22. Diderot nennt die Chinesen „nation sans enthousiasme“ IV, 45.

viel Ähnlichkeit mit meinem 'Hermann und Dorothea', sowie mit den englischen Romanen des Richardson. Es unterscheidet sich aber wieder dadurch, daß bei ihnen die äußere Natur neben den menschlichen Figuren immer mitlebt. Die Goldfische in den Teichen hört man immer plätschern, die Vögel auf den Zweigen singen immerfort, der Tag ist immer heiter und sonnig, die Nacht immer klar."[1] So ergötzte sich Goethe vor allem an den lieblichen „Situationen" in den chinesischen Romanen, wo Mädchen in zierlichen Rohrstühlen sitzen oder mit ihren kleinen Füßen auf einer Blume balancieren, ohne sie zu knicken.[2] Ja, es ist nachgewiesen, daß gerade die stärksten Bilder in den „chinesisch-deutschen Tageszeiten", dem Gegenstück des west-östlichen Divan wie dieses:

„Schlanker Weiden Haargezweige"[3]

unmittelbar auf das chinesische Vorbild zurückgehen.[4] Hier sei auch noch auf das Gedicht „Die Lieblichste" (4. Februar 1826) hingewiesen, das den Untertitel „Chinesisch" führt.[5]

Es ist bereits oben darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Metastasiosche Nachahmung der „Waise von China" Gluck zur Komposition seiner Oper „L'eroe cinese" begeisterte. Zur Ergänzung sei noch ein chinesisches Singspiel „Le Chìnois poli en France", das Gluck 1756 komponierte,[6] erwähnt.

Auf die philosophische Literatur, in der die Chinesen gleichfalls eine sehr bedeutende Rolle gespielt haben, will ich hier nicht näher eingehen, doch seien einzelne hinweisende Bemerkungen zur Vervollständigung des Bildes gestattet. Fast alle namhafteren Philosophen der Zeit haben irgendwie zu der Philosophie der Chinesen, von denen man sogar sagte, daß bei ihnen und nicht bei den Griechen der Ursprung aller Weltweisheit zu suchen sei,[7] Stellung genommen. Ich finde, daß Descartes mehrfach die Chinesen zur Exemplifizierung heranzieht,[8] daß Vossius (1618—1689) ein so begeisterter Anhänger Chinas ist, daß Abbé Dubos, als er ein anonymes Buch, in dem China sehr hoch gepriesen wird, liest, ohne weiteres auf

---

[1] Eckermann, 31. Januar 1827; vgl. a. die Goetheschen Tagebücher vom 31. Januar, 2. 3. 5. Februar bei Biedermann II, 428. — [2] Eckermann s. o. — [3] No. VIII. Weimarer Ausgabe IV, 113. — [4] Biedermann II, 441. — [5] Weimarer Ausg. V_1, 50 ff. — [6] Riemann 399, vgl. a. Hagedorn (Eschenburg V, 91) Brief a. Bodmer 30. März 1746. — [7] Großes universales Lexikon, Art. sinesische Philosophie, Sp. 1625. — [8] Werke deutsch v. Kirchmann, Berlin 1870, I, 37, 40 usw.

Vossius als Verfasser rät,[1] daß Vico des öfteren Chinesen erwähnt,[2] daß Leibniz sich auf das Angelegentlichste mit China beschäftigt,[3] daß endlich Christian August Wolff eine Lobrede auf die Weisheit des Konfuzius hält.[4]

Als Gegner der chinesischen Philosophie führte Diderot, der den betreffenden Artikel für die Enzyklopädie geschrieben hat, Buddeus,[5] Heumann,[6] Gundling[7] und Thomasius[8] an.[9]

Die Hauptfrage, die auch von den Missionaren immer wieder erörtert wird, ist die, ob die Chinesen Atheisten seien oder nicht. Die Dominikaner bejahten sie, die Jesuiten verneinten sie. Voltaire, der die Chinesen zuerst dafür gehalten hatte,[10] rühmte sich später, als erster gegen diesen Irrtum aufgetreten zu sein.[11] Holbach stimmte ihm bei: „On a quelque fois cru, que la nation chinoise étoit athée, mais cette erreur est due aux missionairs chrétiens.“ Er führt aus, daß das Volk im Gegenteil abergläubisch sei und schließt: „Si l'empire de La Chine est aussi florissant, qu'on le dit, il fournit au moins une preuve très forte, que ceux, qui gouvernent, n'ont pas besoin d'être superstitueux pour bien gouverner les peuples qui le sont“.[12] Helvetius nannte sie Materialisten.[13] Goethe fand, daß ein mit dem Jesuitenmissionar Ricci streitender Chinese Ansichten vertrat, die mit der von ihm so geliebten Spinozistischen Philosophie in Einklang standen,[14] und Katharina II. zitierte in einem Briefe an den Fürsten von Ligne die Lebensmaxime eines angeblich chinesischen Weisen: „le meilleur moyen d'éviter la tentation était d'y succomber.[15]

Am meisten interessierte die Menschen des achtzehnten Jahrhunderts die ihrem Wesen am nächsten stehende praktische Philosophie der Chinesen: die Morallehre des Confucius „des chinesischen Sokrates“, von der Diderot sagte, sie sei seiner Metaphysik durchaus überlegen. Diesem Interesse entsprangen die populären Anthologien aus den Philosophischen Büchern

---

[1] Dubos: Réflexions critiques etc. Paris 1755. — [2] Grundzüge einer neuen Wissenschaft, deutsch von Weber. Leipzig 1822, 52 ff., 90. — [3] Mémoires de l'académie des sciences 1703, 165. Vorrede zu den novissima Sinica 1697. Kortholdt: Epistolae Leibnitii. Leipz. 1734 passim. — [4] Oratio de Sapientia Sinarum Confuciana. 1726. — [5] Historia philosophica VI, 37. — [6] Acta philosophorum I, 750 ff. — [7] Historia philosophiae moralis Halle 1706, cap. V. — [8] Gedanken über neue Bücher vom Jahre 1689, 599 ff. — [9] Diderot XIV, 122. — [10] Voltaire XII, 27. — [11] Ebd. XIII, 279, 287. XV, 89, 277. XLVIII, 201 ff. — [12] Système de la nature. Paris II, 376, Anm. 92. — [13] Oeuvres II, 259. — [14] Biedermann III, 180. — [15] Sbornik XXVII, 188.

der Chinesen in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts,[1] oder vergleichende Darstellungen über die orientalischen Religionsstifter, wie das Buch von Pastoret: Zoroastre, Confucius et Mahomet (1788). Bezeichnend ist, daß die chinesische Mystik, auf die sich das Hauptinteresse unserer Tage gerichtet hat, so gut wie gar nicht erwähnt wird.

Diese Betrachtungen über die Chinabegeisterung in der europäischen Kultur des achtzehnten Jahrhunderts dürfen nicht abgeschlossen werden, ohne daß einen Augenblick lang noch bei den Einflüssen Chinas auf das festliche und das alltägliche Leben der Zeit verweilt würde.

„Einen ganzen Winter lang, den Winter von 1767, unterhielt sich Paris", so erzählen die Brüder Goncourt,[2] „von einem Feste, jenem berühmten chinesischen Balle, wo man vierundzwanzig Tänzer und vierundzwanzig Tänzerinnen im Kostüm des himmlischen Reiches hatte tanzen sehen . . . die vom Herzog von Chartres und von der Gräfin Egmont angeführt wurden." Vielleicht ist es kein Zufall, daß in demselben Jahre zu Preßburg, im Palfischen Garten ein chinesischer Festin gegeben wurde, auf dem fünfzig Kavaliere und fünfzig Damen des Hofes, unter ihnen die Erzherzogin Christine in chinesischen Kostümen aus gelber Seide, die mit blauen Drachen bestickt waren, vor Maria Theresia und Joseph II. tanzten, auf dem sogar der Kaiser von China selbst auftrat unter einem von sechs Chinesen getragenen Baldachin. Der Reisende, der dieses Fest beschreibt, ruft aus: „Ich bildete mir ein, in China zu seyn, so natürlich war alles angegeben." [3]

Solche Feste bildeten damals keine vereinzelte Erscheinung: tanzte doch bei der „prächtigen Bauernwirtschafft so für Ihro Zaarische Majestät bey dero Anwesenheit zu Wien am Kayserhofe gehalten wurde (1698) ein chinesisches Paar.[4] Fand doch in Lanschitz 1766 ein chinesisches Pferderennen statt,[5] bewunderte man doch 1768 in Trautmannsdorf die große chinesische Illumination, die sogar im Bilde festgehalten wurde,[6] feierte man doch in Kitsee bei Esterhaz 1770 ein chinesisches Gartenfest.[7] Auch der Prinz Heinrich von Preußen gab in Rheinsberg solche romantischen Feste. Als die große Land-

---

[1] Vgl. „chinesische Gedanken". Weimar 1776. — [2] Goncourt: La femme 67. — [3] Bernoulli X, 197, 198, — [4] Lünig I, 158. Die Tänzer waren: Graf Maximilian Breuner und Frau von Hamilton. — [5] Bernoulli X, 218. — [6] Ebd. 237. — [7] Ebd. IX, 290.

gräfin von Hessen dort zu Besuch weilte, erschien vor ihr, der die Rolle der Anne d'Autriche zuerteilt war, eine Siamesische Gesandtschaft, die altes chinesisches Lackgerät als Geschenk brachte, um ihr zu huldigen.[1] Ja, darüber hinaus schuf man sich für die fremden Gestalten eine eigene fantastische Bühne: Die Schattenbühne, auf der der Lothringer Seraphim in Paris zu diesem Zwecke gedichtete Stücke aufführte. Anfangs mit geringem Erfolge, doch bald vermochte es die Vorliebe der Königin Marie Antoinette für China, daß die „ombres chinoises" eine große Beliebtheit gewannen. Sie wurden während des Karnevals 1770 dreimal wöchentlich bei Hofe vorgeführt.[2] Zu Anfang der achtziger Jahre kamen sie durch den Prinzen Georg von Meiningen auch an den Weimarer Hof.[3]

In der Begeisterung für das chinesische Wesen hatte man sich so sehr gewöhnt, alle Erscheinungen, auch des äußeren Lebens nach chinesischem Vorbilde zu beurteilen, daß man zu der merkwürdigen, uns heute schwer begreiflichen Forderung gekommen war, für das weibliche Schönheitsideal seien die „petits yeux à la Chinoise" unerläßlich.[4] Man wurde hierin so naiv, daß z. B. ein Reisender von den Chinesinnen sagte: sie würden auch in Frankreich artig sein, weil sie kleine, aber sehr lebhafte Augen „à la Chinoise" besäßen.[5] Von der Beobachtung schritt man zur Nachahmung, es sei hier unter den modischen Frisuren die „Chinoise" erwähnt.[6]

Auch die kleinen Füße der Chinesinnen beschäftigte die Phantasie der Zeit. So äußert sich Casanova: „Obgleich sie (Giulietta) sorgfältig ihre Füße verbarg, so genügte doch ein verräterischer Pantoffel, der unter ihrem Rock hervorsah, um nur zu zeigen, daß sie im entsprechenden Verhältnis zu der Höhe ihres Wuchses standen: dieses aber ist ein unangenehmes Verhältnis, das nicht nur Chinesen und Spaniern, sondern überhaupt allen Männern von verfeinertem Geschmack mißfällt".[7]

---

[1] Hamilton II, 40ff. Vgl. auch die chinesischen Feste beim Grafen Hodiz zu Roswalde in Mähren. Auswahl kleiner Reisebeschreibungen I, 28. — In Paris trug ein beliebtes Vergnügungslokal den Namen „Pavillon chinois". Goncourt: La femme 287. Über „banquets à la chinoise" vgl. Le vrai Théâtre de la chevalerie. Paris 1648. — [2] Klöpper: Franz. Reallex. I, 846. Vgl. auch das Chineser Spiel, mit 180 in Kupfer gestochenen Abbildungen usw. Fürth 1819. — [3] Biedermann I, 115. Über chinesische Schatten vgl. a. Jean Paul: Hesperus. — [4] Goncourt: la femme 318, vgl. a. Hamann II, 406. „Sultanin des herrschenden Geschmacks mit chinesischen Augen." — [5] Reise des Herrn v. M . . . Teutscher, Merkur 1775, I, 143. — [6] Goncourt: la femme 362. — [7] Casanova I, 134, 135.

So führt Herder in der „Bildhauerkunst für Gefühl“ (1769) aus: „Der größere Fuß des Griechen, die größeren Zehen . . . sind bei ihnen Natur, und daß es schönere Natur sei, zeigt diese Kunst, die Körper als Körper bildet. Man stelle in der Bildhauerkunst unseren kleinen Fuß . . . hin. Welche Figur? Und woher finden wir sie denn im gemeinen Leben schön? Das machen die Kleider. Ein kleiner Fuß, der sich kaum zeigt, läßt raten . . . Das sind gotische Begriffe einer romantischen Verkleidung, an die wir unsere Augen verwöhnt haben. Woher der kleine Fuß? Weil eine chinesisch-gotisch-christliche Zucht die Kleider bis zur Erde hängen läßt.“ [1] So schreibt Rousseau an D'Alembert (1758): „une jeune Chinoise avançant un bout de pied couvert et chaussé fera plus de ravage à Pékin, que n'eût fait la plus belle fille du monde dansante toute nue au bas du Taygete.[2] So erwidert ein Franzose dem chinesichen Reisenden Sieau-tscheou, der ihm erzählte, wie man in China den Frauen, um sie ans Haus zu fesseln, die Füße verkrüppele, mit Lachen: „wenn Sie die Gemütsart unseres Frauenzimmers wüßten, so würden Sie garnicht auf die Gedanken fallen, daß man sie dadurch zu Hause erhalten könnte, wenn man ihnen kleine Füße macht. Sollte man ihnen auch die Füße glatt wegschneiden, so würden sie auf den Sturzeln laufen.“ [3]

Überallhin verfolgt die Erinnerung an China den Menschen dieser Zeit. Immer wieder mischt sie sich in sein Denken, sein Fühlen, seine Handlungen, seine Gespräche.

„Nach dem Abendbrot zogen sie (die Damen) sich zurück, und wir haben stehend, das Nachtlicht in der Hand, noch ein wenig philosophiert . . . Es handelte sich um die Chinesen,“ heißt es dafür sehr bezeichnend in den an hübschen Augenblicksbildern so reichen Briefen Diderots an seine Geliebte Sophie Voland.[4]

Endlich scheint die Bezeichnung „chinesisch“ geradezu ein Kosewort geworden zu sein. Ich kann die Eintragung des Grafen Stolberg (8. May 1778) in das Brockenbuch „o, wäre mein liebes, kleines chinesisches Mädchen bei mir“ [5] kaum anders deuten.

Demgegenüber begreift man den Stoßseufzer des Abbé Galiani, mit dem hier dieser Abschnitt geschlossen sei: „Blicken

---

[1] Herder (Suphan) VIII, 90, 91. — [2] Ausgabe von 1795, XI, 347. — [3] Des Herrn Marquis d'Argens chinesische Briefe. Berlin 1769, I, 15. — [4] Diderot XVIII, 464. — [5] Jahrbücher des Brockens. Magdeburg 1791, 136.

Sie auf den Fortschritt der Sitten, wir verfallen in die Monotonie. . . — An den beiden Enden des großen Kontinents werden auf der einen Seite die Chinesen, auf der andern die Europäer wohnen: zwei Nationen, die sich ungefähr gleich sind. Sie werden dieselben charakteristischen Merkmale haben, einen Absolutismus, wohl temperiert durch die Formen, durch die endlose Dauer zäher Rechtshändel, durch die Sanftheit der Sitten; sie werden viele Soldaten haben und wenig Tapferkeit, viel Industrie und wenig Genie, viel Volk und wenig glückliche Menschen. . . . In rund hundert Jahren werden wir also Chinesen sein. Ich vergnüge mich schon damit, mir die Nase platt zu drücken und die Ohren lang zu ziehen, mit vielem Erfolge; arbeiten Sie auch Ihrerseits daran, Ihre Füße zu verkleinern.[1]

IV.

„Mit Recht konnte jemand", sagt Dr. Dapper (1676), „Sina einen kurtzen Begriff des Erdbodens, oder ein Edelgesteyn des Rings, d. i. der Welt nennen; als worinn mehr köstliche Dinge zu finden, als vielleicht so zu sprechen in dem gantzen übrigen Theil des Erdbodens."[2] Marperger setzt in seinem „Nutz- und Lust-reichen Plantagen Traktat" China als Symbol des Reichtums der „Arabia deserta (d. i. ein Volck- und Nahrungloses Land)" gegenüber.[3] Beleck rühmt in seiner „Reisebeschreibung um die gantze Welt", daß in China „alle Kostbarkeiten gantz Orients gleichsam concentriert seien".[4] Helvetius wendet sich gegen Rousseau mit der Erklärung, daß China das weiseste, am besten kultivierteste, am stärksten bebaute Land sei.[5]

Diese Zeugnisse, denen man mühelos eine große Anzahl ähnlicher hinzufügen könnte, geben im wesentlichen den Ton an, in dem man im achtzehnten Jahrhundert von China sprach. Und dieser Ton blieb trotz der kritischen Mahnungen der détracteurs, die immer mehr, Schritt für Schritt und Stück um Stück, die Glorie des „Himmlischen Reiches" zu zerstören

---

[1] Correspondance II, 204. — [2] Dapper 9. — [3] Dresden 1722, 75. Vgl. a. Löhneys Hof-, Staats- und Regierkunst. Frankfurt a. M. 1679. „Denn was hilfft es den Unterthanen, wenn sie unter einem Fürsten wohnten . . . der sie alle an zeitlichen Gütern reich machte als die mächtigste Leute in Chinâ . . . und hätten bessere Tage als die in den Insulis fortunatis wohneten, wüßten aber nicht von Gott" etc. — [4] Magdeburg 1755, 70. — [5] Œuvres VI, 173.

trachteten, bis noch weit in die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts der maßgebliche. Die Chinesen galten nachher wie vorher trotz der geringen Meinung, die sich über ihre künstlerischen Fähigkeiten gebildet hatte, die aber gerade in der Rousseauzeit durch die Begeisterung für die so „natürliche" chinesische Gartenkunst,[1] nahezu paralysiert wurde; trotz ihres Fremdenhasses, über den sich die europäischen Gesandten in ihren Reiseberichten immer wieder beklagten; trotz der „Friponnerie" ihrer Kaufleute, auf die das handeltreibende Europa nicht aufhörte zu schelten,[2] als „le peuple le plus poli, le plus juste, le plus sage".[3]

Diese Ansicht erhält man auch durchaus noch bei Raynal, wo die détracteurs fast frontartig gegen die Panegyriker aufmarschieren.[4] Selbst Diderots Aussprüchen über die Chinesen, die bisweilen sehr heftig klingen, darf man nicht zu großes Gewicht beilegen: sie tragen fast immer mehr einen gelegentlich als grundsätzlich feindlichen Charakter. Rousseau hat sich nur wenig über die Chinesen geäußert. Die Stellen, an denen er sich gegen sie wendet, haben ihren Grund in der allgemeinen Kulturfeindlichkeit seines Discours von 1750, über den Diderot, anläßlich des Kaisers L'Y-Vang-Ti, der alle Bücher, ausgenommen über Ackerbau, Architektur und Medizin verbrennen ließ, einmal sehr launig bemerkte: „Hätte Rousseau diesen historischen Zug gekannt, was hätte er nicht daraus allein zu machen verstanden! Wie hätte er die Grundsätze des chinesischen Kaisers herausgestrichen!"[5] Im übrigen hat Rousseau, soweit ich es sehe, die politischen Vorzüge des Chinesen ganz im Sinne seiner

---

[1] Unzer: Über die chinesischen Gärten, Lemgo 1773, 7, 8. — [2] „A la Chine passe la friponnerie pour une galanterie." Lange, Journal: 1721, 1722, 233. Salmon: Die heutige Historie und der gegenwärtige Staat von allen Nationen etc. Altona 1732, 74. Montesquieu: Esprit des lois. XIX. cp. 10. Teutscher Merkur 1775, I, 254. Drastischer in dem kleinen Dialog bei Raynal I, 218 ff. Européen: „Chinois tu m'as vendu de mauvaises marchandises." Chinois: „Cela se peut, mais il faut payer." E. „Tu as blessé les lois de la justice et abusé de ma confiance." Ch. „Cela se peut, mais il faut payer." E. „Mais tu n'es donc qu'un fripon, un malheureux?" Ch. „Cela se peut, mais il faut payer." E. „Quelle opinion veux-tu donc que je remporte dans mon pays de ces Chinois, si renommés par leur sagesse? Je dirai que vous n'êtes que de la canaille." Ch. „Cela se peut, mais il faut payer." — Darauf zahlt der Europäer, der Chinese nimmt das Geld und sagt: „Européen, au lieu de tempêter, comme tu viens de faire, ne valoit—il pas mieux de se taire et commencer par où tu as fini? car qu'y as—tu gagné?" Vgl. a. O. Goldsmith: Versuche. Basel 1780, 163. — [3] Voltaire: Princesse de Babylon § 5. — [4] Raynal I, 204 ff. — [5] Diderot: XVIII. 6. Nov. 1760.

Zeit anerkannt. Jedenfalls blieb China unbestritten das älteste Land, das nur mit Indien,[1] mit dem Reiche der Pharaonen[2] um das Vorrecht der Erstgeburt rang, das lange vor den Griechen eine blühende dramatische Literatur besaß,[3] das Romane hatte, als die alten Deutschen noch in ihren Wäldern lebten;[4] es blieb das bevölkertste Land, dessen Menschenmenge, wie Du Halde[5] sagte, unbeschreiblich war, das an Größe und Einwohnerzahl das gesamte Europa übertraf;[6] es blieb vor allem das reichste, das fruchtbarste und in dieser Beziehung das schlechthin vorbildliche Land.

Um sich vorzustellen, wie stark der Eindruck war, den die Nachrichten über die ungeheuere Volksmenge Chinas, von der Faßmann berichtete, die Portugiesen hätten in ihrer Bestürzung über die Fruchtbarkeit der Chinesen gefragt, ob denn ihre Frauen zehn oder zwölf Kinder auf einmal zur Welt brächten,[7] auf Europa und vor allem auf Frankreich machten, muß man daran denken, wie sehr sich das politische Interesse des achtzehnten Jahrhunderts mit den Theorieen über die Bevölkerung beschäftigte.[8]

Die Bevölkerungslehre des achtzehnten Jahrhunderts ging vor allem davon aus, zu erweisen, daß seit der Antike eine starke Herabminderung der Volksmenge in Europa zu kon-

---

[1] Voltaire XVII, 554. — [2] Vgl. Montesquieu: Esprit XVIII. Kap. 6. Voltaire: XIII, 279, XXV, 7, XXVIII, 38, XXXXVII, 329, 527, 529, XXXXVIII, 221. Huetius: Geschichte der Handlung und Schiffahrt der Alten. Frankfurt und Leipzig 1763 30, 31. De Guignes: Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie Égyptienne. Paris 1759. Leroux Deshautesrayes: Doutes sur la dissertation de M. de Guignes, qui a pour titre: Mémoire dans lequel etc. Paris 1759. De Guignes: Réponse aux doutes proposés, de M. Deshautresrayes. Paris 1759. Monboddo: Von dem Ursprung und Fortgang der Sprache. Riga 1785, 264, 265. Meiners: S. o. passim. Pauw: „Recherches philosophiques“ etc. s. a. Gothaische gelehrte Zeitung 1778, 258, 269, 519. Dübi: Zwei vergessene Berner Gelehrte des 18. Jahrhdts. Neujahrsblätter d. Lit. Gesellsch. Bern 1893, 17. — [3] Voltaire VI, 403, 405. — [4] Eckermann, s. o. — [5] Du Halde, Ausführl. Beschreibg. d. chines. Reiches, II, 18. — [6] Galiani: Correspondance II, 66. Quesnay, 579. A. Smith 293 ff. Bemerkungen über Indien und China von G. (Archenholtz: neue Literatur- und Völkerkunde 1787, I, 164, 165), v. Breitenbauch 141, 142. Raynal I, 177, 180, III, 178. — [7] Reisender Chineser I, 32, 33. Unverzagt erzählt in seinem Gesandtschaftsberichte, daß man in China die Waren auf den Straßen nicht öffentlich ausrufen könne, weil man sich „für Geschrey und für Menge des Volkes“ die Ohren zustopfen müsse (138, 139), und daß der Kaiser im Sommer vor der Menge der Einwohner seiner Hauptstadt und vor ihrem üblen Geruch fliehen müsse. — [8] Fritz Wolters, Studien über Agrarzustände und Agrarprobleme in Frankreich. 1700—1790. Leipzig 1905. 178 ff.

statieren sei. Man hatte die Ansicht gewonnen, daß sich die Menschheit langsam durch innere Erschöpfung vermindern müsse. Nach Vossius, der diese Frage zuerst erörtert zu haben scheint, wurde sie in England hauptsächlich durch Wallace, in Frankreich durch Montesquien und d'Argenson, durch die Physiokraten, Rousseau, Raynal, Necker und Condorcet vertreten.[1]

Man glaubte ferner, daß diese Entvölkerung mit dem augenblicklichen Tiefstande der Landwirtschaft eng zusammenhänge, da man ja einst — es wurde das antikische Beispiel der kleinen griechischen Republiken angeführt, — auch auf einem kleinen, aber gut bebauten Gebiete, eine große Bevölkerung unterhalten hatte.[2]

Das historische Beispiel schien durch ein gegenwärtiges in vollem Umfange bestätigt zu werden: durch China, das selbst im Verhältnis zur ungeheueren Ausdehnung seiner Provinzen eine ungeheuere Menschenmenge ernährte.

Man hat die Berichte der Missionare, die ziemlich eingehende Erkundungen über die Zahl der chinesischen Bevölkerung angestellt haben, zunächst fast kritiklos hingenommen[3] und sich weniger für die Tatsache: für das Vorhandensein solcher ungeheueren Volksmenge, die von den Engländern in den neunziger Jahren auf rund 333 Millionen geschätzt wurde,[4] als für die Ursachen dieses Faktums interessiert. Erst in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts ist man, wie es scheint, kritischer geworden. Abbé Grosier, der 1787 die Einwohnerzahl Chinas nach P. Amiot auf 200 Millionen beziffert, bemerkt ausdrücklich, daß man in Europa daran nicht glauben wollte.[5] Hüttner hat sich in seinem Reiseberichte (1793) für die Richtigkeit dieser Angabe ausgesprochen,[6] de Guignes dagegen, der in den neunziger Jahren sehr umfassende statistische Untersuchungen vornahm,[7] verhielt sich allen diesen Be-

---

[1] Fritz Wolters 179, 180. — [2] Ebd. 181, 182. — [3] Un calculateur, d'ailleurs exacte, assure que la Chine ne possède que soixante et douze millions d'habitants; mais, par le dernier dénombrement, rapporté par le P. du Halde, on compte ces soixante et douze millions, sans y comprendre les vieillards, les jeunes gens au dessous de vingt ans, et le bonzes; ce qui doit aller à plus du double. Il faut avouer que d'ordinaire nous peuplons et dépeuplons la terre un peu au hasard; tout le monde se conduit ainsi, nous ne sommes guère faits pour avoir une notione exacte des choses; la peu près est notre guide, et souvent ce guide égare beaucoup. Voltaire, Œuvres XLI, 186. — [4] de Guignes III, 67. — [5] Beschreibung von China. Straßburg 1787, I, 340, 343. — [76] Hüttner, 173, 174. III, 55 ff.

richtigungen gegenüber sehr skeptisch. Er gelangte, indem er die Arbeiten der französischen Statistiker d'Expilly und Messance heranzog, die mit ihrem exakten Material die Wallaceschen Theorieen heftig bekämpften[1] zu dem Resultat, daß weder die Chinesinnen fruchtbarer seien als die Frauen Frankreichs,[2] noch daß die Bevölkerung Chinas die der anderen Länder überträfe.[3]

Indessen das Faktum interessierte wie gesagt zunächst weniger als die Ursache. Montesquieu erklärte sie durch die starke Zeugungslust der Chinesen, die er einmal aus einem seelischen, zum anderen aus einem physischen Grundtriebe ableitete. So sagt er im 120. Briefe der „Lettres persannes", die Freude der Chinesen an einer zahlreichen Nachkommenschaft, entspräche einer gewissen Art des chinesischen Denkens: „comme les enfants regardent leurs pères comme des dieux, qu'ils les honorent après leur mort par des sacrifices, dans lesquels ils croient que leurs âmes, anéantisés dans le Tien, reprennent une nouvelle vie, chacun est porté à augmenter une famille si soumise dans cette vie et si nécessaire dans l'autre".[4] So äußert er sich im „Esprit des lois": Die Fische, nach ihm ein Hauptnahrungsmittel der Chinesen, lieferten in ihren öligen Teilen wesentlich den zur Zeugung notwendigen Stoff, oder mit seinen Worten: „cette matière qui sert à la génération".[5] Voltaire glaubte, daß die Polygamie, die die Frauen in die Serails einschließt und so den Ehebruch unmöglich macht, dem Wachstum der Bevölkerung günstig sei. Andere sahen in der Einfachheit und Mäßigkeit der chinesischen Lebensweise, in der Gesundheit des Klimas, in der Seltenheit und Unblutigkeit der Kriege, in der Verachtung des Zölibates oder selbst im Teegenuß die Ursachen, „die bewirken, daß es keine Gegend der ganzen Welt gibt, die ebenso wie China bevölkert ist".[6] Endlich gab Abbé Grosier außer dem von Montesquieu bereits erwähnten fünfzehn verschiedene Gründe für die Fruchtbarkeit der Chinesen an.[7]

---

[1] Fritz Wolters 180, 181. — [2] III, 69. — [3] ebd. 79. — [4] Vgl. auch Raynal I, 188. — [5] Esprit XXIII, Kap. 13. — [6] Raynal I, 188. III, 176. — [7] Grosier I, 341. „1. Die Schande, die dem Andenken derer anklebt, die ohne Nachkommen sterben. 2. Die allgemeine Sitte, welche die Verheiratung ihrer Kinder zur wichtigsten Angelegenheit der Väter, und Mütter macht. 3. Die Ehre, die der Staat den Witwen zuerkennt die nicht wieder zur zweiten Ehe schreiten. 4. Die häufigen Annehmungen an Kindes Statt, welche den Familien aufhelfen und ihre Stämme fortpflanzen. 5. Rückfall der Güter an den Hauptstamm durch Enterbung der Töchter. 6. Die Eingezogenheit der Weiber, welche sie gefälliger

Den Umstand, daß China ohne große Beschwerde seine ungeheure Volksmenge zu ernähren schien, erklärte man sich aus der Gunst seines Klimas[1] und der Vortrefflichkeit seines Bodens, der an mehreren Stellen zweimalige Ernte im Jahre hervorbrachte,[2] vor allem aber aus den Tugenden seiner Bewohner und der Weisheit seiner Regierung.[3]

„Telle est l'industrie des laboureurs et ils sont si durs au travail et si infatiguables," hatte der P. du Halde gesagt, „qu'il n'y a point de province, qui ne soit très fertile et, qu'il n'y en a pas de guerres, qui ne puisse faire subsister la multitude inconcevable de ses habitants."[4] Daher sind alle Tage Tage der Arbeit, nur der erste Tag ist frei für die „devoir de société", wie der letzte Tag im Jahre ausschließlich der Ahnenverehrung, dem „culte domestique" geweiht ist: „Le culte public c'est l'amour de travail."[5]

Indessen hatte Montesquieu ausgeführt, daß der Boden Chinas, so fruchtbar und gut bebaut er auch sei, kaum genüge, seine Einwohner zu ernähren. Die Folge davon sei, daß man die „nützlichen Künste" pflegen, „die des Vergnügens aber fliehen müsse".[6] Er rühmte auf der anderen Seite aber die

---

gegen ihre Männer macht, sie vor einer Menge von Zufällen in ihrer Schwangerschaft schützt und sie zwingt, sich mit der Sorge für die Erziehung ihrer Kinder zu beschäftigen. 7. Die Ehen der Soldaten. 8. Die Unveränderlichkeit der Abgaben, welche alle auf die Ländereien gelegt sind und also nie anders als mittelbar auf den Kaufmann und den Handwerker wirken. 9. Die geringe Anzahl der Seeleute und Reisenden. 10. Die Menge derer, welche nur zu gewissen Zeiten in ihren Häusern sind. 11. Der tiefe Friede, der im ganzen weiten Reiche herrscht. 12. Die mäßige und arbeitsame Lebensart, selbst der Großen. 13. Der Mangel des Vorurteils in Ansehung der Mesalliancen. 14. Die alte Klugheitslehre der Politik, nur dem Mann und nicht die Familie zu erheben, den Adel nur an gewisse Würden zu knüpfen und Talenten zu erteilen, ohne ihn erblich werden zu lassen. 15. Die Reinlichkeit der Sitten unter dem Volke und die Unbekanntheit mit dem Laster der Galanterie." — Vgl. auch die satirische Bemerkung in Tiecks „Jüngstem Gericht": „einige Statistiker freuten sich laut über die große Population im Himmel, indem sie die Ursachen der Bevölkerung bald dem Klima (vgl. Montesquieu), bald der Staatsverfassung (vgl. Quesnay) zuschrieben." — [1] v. Breitenbauch, 87. — [2] Hübner, Reales Staatslexikon, Leipzig 1717, 396, 397. Du Halde Déscription I, 15, II, 65. v. Breitenbauch 93. Stounton 238, 239. — [3] „Überhaupt hat China, das eines der angebautesten Länder in der Welt ist, den glücklichen Fortgang seines Ackerbaues, seinen einfältigen Sitten, sowie seinen Gesetzen zuzuschreiben, die von der Natur und von der Vernunft gebilligt worden sind." Die Jesuiten in China, 76; vgl. auch Quesnay, Œuvres, ed. Oncken 625. — [4] II, 64. — [5] Raynal I, 182, 183. — [6] Esprit VII, Kap. 6.

Klugheit der chinesischen Gesetzgeber, die die schädlichen Einwirkungen des erschlaffenden und zum Müßiggang reizenden asiatischen Klimas dadurch beseitigt hatten, daß sie in ihrer Religion, ihrer Philosophie, ihren Gesetzen, besonderen Nachdruck auf die praktische Werktätigkeit und Pflichterfüllung gelegt hätten.[1] Ähnlich, wie sich Quesnay dafür begeisterte, daß in China Politik und Moral „ein und dieselbe Wissenschaft" seien.[2]

Die détracteurs hingegen erklärten ohne weiteres den Fleiß der Chinesen für eine Not, die durch das Mißverhältnis ihrer Einwohnerzahl und ihrer Produktion erzeugt werde, aus der man nur künstlich eine Tugend gemacht habe.[3] Sie erwähnten auch „die barbarischen Mittel", wie Kinderaussetzung und Kindermord, deren sich die Chinesen bedienten, um der Übervölkerung ihres Landes zu steuern,[4] und betonten die zahlreichen Hungersnöte, deren Folgen bereits Montesquieu in den schwärzesten Farben geschildert hatte.[5] Darauf erwiderten die Panegyriker mit dem Hinweis auf das erhabene Beispiel Spartas,[6] dessen Gesetze die Kinderaussetzung ausdrücklich gestatteten, oder indem sie spottend fragten, ob denn die zwangsweise Einschließung der Mädchen in die Nonnenklöster Europas von einer aufgeklärteren und weniger grausamen Gesinnung zeuge, als die Aussetzung der Töchter in China?[7] Sie suchten die Tatsache der „grausamen Hungersnöte" dadurch zu mildern, daß sie an die Vorsorge der Kaiser für Getreidemagazine in Notjahren erinnerten,[8] die Kaiser Kang-hi dem notleidenden Volke geöffnet hatte,[9] über die der auch im achtzehnten Jahrhundert vielgelesene Verfasser[10] des neupolierten Geschichts-, Kunst- und Sittenspiegels sich schon 1670 so enthusiastisch geäußert hatte.[11] Sie konnten sich auch nicht genug tun, die Geschicklichkeit der Chinesen in der Ausnutzung des Bodens und die Intensität ihrer Landwirtschaft zu preisen, „wo kaum ein Fuß breit Landes" unbebaut sei,[12] wo man weder Hecken, noch Gräben, ja kaum

---

[1] Esprit XIV, Kap. 5. — [2] Œuvres 605; vgl. a. d'Argenson: Mémoires et Journal (éd. Jannet) Paris 1858 V, 310. — [3] Raynal I, 222. — [4] Raynal I, 223. — [5] Esprit VIII, Kap. 21. — [6] Grosier II, 99. — [7] Helvetius II, 156. — [8] Lettres Édifiantes III, 709 ff., Raynal I, 156, Pallas-Lange 142, Salmon 83, Stounton 121. — [9] v. Breitenbauch 12. — [10] Biedermann 180 ff. — [11] „Siehe, so rühmlich wird in Sina die Armut versorgt! Werde rot, Du falsches Christentum! Denn dieses Heydenthum macht dich zu Schanden und wird künfftig, wenn die Vergeltung geschehen soll' weniger Streiche leiden als du." — [12] Neuhof 265, Dapper II, 122.

einen Baum sähe, so sehr fürchteten die Chinesen, auch nur einen Zoll Landes zu verlieren,[1] wo selbst die Berge angebaut seien, indem man mit vieler Mühe Terrassen auf ihren Abhängen angelegt habe, um das Herabgleiten der Erde zu verhindern.[2]

In gleicher Weise rühmten sie die „culture des eaux" der Chinesen, die das ganze Land mit Kanälen durchzogen hatte, welche in gleicher Weise dem Landbau zur Bewässerung der Äcker, wie dem Handel zur Erleichterung des Verkehrs dienten.[3]

Auch gedachten sie ihrer Sorglichkeit in der Aufsammlung der Abfälle zu Düngerzwecken, die so weit ging, daß man die „Überbleibsel vom Bartputz" dazu aufhob, ja, mit menschlichen Exkrementen Handel trieb.[4] Der Holländer van Braam, der in China große Schiffsladungen Tierknochen sah, bemerkt dazu: „Man verbrennt sie und streut die Asche davon auf die Felder . . ." Dieses Verfahren soll den Boden sehr fruchtbar machen.[5] Diese Weisheit, die uns heute so selbstverständlich erscheint, macht auch für die damalige Zeit einen etwas rückständigen Eindruck, da schon 1559 im „Praedium rusticum" Knochendüngung erwähnt wird.[6]

Bis in das Detail hinein gingen die Beobachtungen der Reisenden und die Vergleichungen, die sie zwischen den chinesischen und heimischen Gepflogenheiten anstellten. Die einzelnen Verfahren im Pflügen und Säen, die Schmalbeetkultur und ähnliche Dinge wurden in Europa kaum mit größerem Interesse diskutiert, als sie von den Chinareisenden wenigstens in den neunziger Jahren erörtert wurden.[7]

---

[1] Du Halde Beschreibg. II, 65. — [2] Raynal I, 179, Stounton 121, van Braam I, 180. — [3] Dapper 22. Yssbrants Ides 353. Unverzagt 147. Du Halde, Beschreibung I, 77. v. Breitenbauch 80. Quesnay 578, 579. Stounton 228, 239. de Guignes I, 195. — Genaue Beschreib. b. Grosier I, 309ff., des Kanales Yun bei Athan. Kircher, China Illustrata etc. Amsterdam 1667, 219. — [4] Erasm. Franciscus 1403. Dapper 122. Salmon 49. Stounton 279ff. Anderson 58, 59. v. Braam I, 124. — [5] ebd. Beschreibung II, 71. — [6] Fraas, Gesch. d. Landbaues u. d. Forstwissensch. München 1865, 55. — [7] So sagt z. B. Stounton: „Die Chinesen pflügen allemal nach Süden hin, indem sie mit der rechten Hand den Pflug regieren. Auch in England hat man die Bemerkung gemacht, daß die südliche Seite der Felder weit besser bewachsen ist, als die nördliche. Vielleicht wird in England Nordwest die beste Richtung seyn, sowie Süden in China, weil die Winde im Frühling und Herbst fast nie daher wehen" (232). Oder van Braam, der sich in China mehrfach an seine Heimatprovinz Utrecht erinnert fühlte (I, 36), vergleicht die Kultur der chinesischen Beete mit den Anpflanzungen in den holländischen Gemüsegärten (II, 111).

Ja selbst die landwirtschaftliche Mechanik der Chinesen triumphierte über die europäische.[1] Die Engländer, die im Gefolge Lord Macartneys nach Peking kamen, brachten Zeichnungen von den chinesischen Bewässerungsmaschinen nach Europa,[2] die um die Jahrhundertwende auch in Deutschland bekannt wurden.[3] De Guignes schickte das Modell einer solchen Maschine an die Pariser Akademie.[4] Van Braam erwarb einen chinesischen Pflug, den er in Europa heimisch zu machen gedachte.[5] Indessen hatte man den chinesischen Pflug in Frankreich schon durch den P. d'Incarville kennen gelernt, und Abbé Rozier hatte ihn in seinem Cours complet d'agriculture (1783) abgebildet, genau beschrieben und Vorschläge zu seiner Adaptierung an den schwereren französischen Boden gemacht.[6]

Schließlich mündete die Begeisterung für das einzelne in den allgemeinen Hymnus Filangieris aus: „Est-il, en Europe, un peuple qui puisse dire, comme l'industrieux Chinois: La terre que nous habitous est employé tout entière à pourvoir à notre subsistence; nous ne partageons point avec les bêtes sauvages ses productions précieuses; le riz, qui est notre premier aliment couvre toute la surface de notre vaste Empire; les eaux des fleuves sont, en quelque sorte, elles mêmes des surfaces sur lesquelles nous élevons, quand cela nous est possible, nos habitations mobiles; nous avons bâti sur elles nos villages flottans, pour ne point dérober à la culture cette portion de terre qu'occuperoient les maisons,"[7] oder van Braams, der, die ganze europäische Agrarbewegung aus der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts ignorierend, emphatisch erklärt, daß „die Chinesen in der Ackerbaukunst in nichts den Europäern nachstehen, daß sie sogar den Vorteil haben, Jahrhunderte anführen zu können, seit denen sie diese Kunst auf einen Grad von Vollkommenheit brachten, während man bey uns nur seit einigen Jahren alte Methoden und im Allgemeinen nur mit geringem Erfolge zu verbessern angefangen hat".[8]

Wichtiger aber als diese Eigenschaften der chinesischen Landbevölkerung mußten den Staats- und Gesellschaftstheoretikern der Zeit die Maßnahmen der Regierung in China erscheinen, durch welche sie ihre Ackerbau treibenden Untertanen immer

---

[1] Über die landwirtschaftliche Mechanik in Europa vgl. Fraas, passim.
[2] Anderson 117. — [3] Grohmann: Ideen-Magazin. Heft XVII, Tafel 10. Heft XVIII, Tafel 6. Heft XX, Tafel 7. — [4] I, 264. Nähere Beschreib. II, 251 ff. — [5] II, 39. De Guignes II, 11. — [6] ebd. III, 81 ff. — [7] Gaetano Filangieri: La science de la législation. Paris 1786. II, 30 ff. — [8] II, 174.

wieder zu den größtmöglichsten Anstrengungen anzuspannen verstand. Merkantilisten und Physiokraten mußten sich in diesem Interesse an den chinesischen Regierungsmaximen durchaus begegnen: die einen vom Standpunkt der „landesfürstlichen Wohlfahrtspolizei",[1] die andern von ihrer grundsätzlichen Vorliebe für den Ackerbau und von der Quesnayschen Ansicht ausgehend, daß in der „Bebauung der Erde mit größtmöglichstem Erfolge"[2] die hauptsächliche Ursache für das Gedeihen einer Nation beruhe. Noch 1762 äußerte sich daher der merkantilistische Staatsrechtslehrer von Justi in Hinsicht auf China folgendermaßen: „Der Zustand des Ackerbaues und die Menge der Nahrungsmittel, welche gewonnen werden, kommt garnicht hauptsächlich auf die natürliche Fruchtbarkeit des Bodens an. Ein träges, faules und in dem Ackerbau unwissendes Volk kann dem fruchtbaresten Boden sehr wenig nutzen, dahingegen ein fleißiges und geschicktes Volk einen ziemlich unfruchtbaren Boden allerdings fruchtbar machen kann. Der Ackerbau ist also nicht eine Sache, welche die Regierung denen ohngefähren Neigungen des Volkes überlassen kann; sondern ihre Vorsorge muß den Fleiß und die Geschicklichkeit der Unterthanen hierzu auf alle Art ermuntern."[3]

Das Interesse an diesen Fragen führte zum Studium der chinesischen Geschichte. Man betrachtete das Wirken der einzelnen Kaiser, man las ihre alten Gesetzbücher, die der P. Hervieu herausgegeben hatte, und gelangte zu der Überzeugung, daß in der Tat die Hochschätzung des Ackerbaues einzig und allein auf die Initiative der chinesischen Kaiser zurückgehe, die nicht allein durch ihr Beispiel vorbildlich wirkten, sondern die vor allem den Bauernstand mit Ehren überhäuften, während die Fürsten der anderen Nationen ihn immer mehr zu Sklaven herabzudrücken suchten.[4]

Man erfuhr bei diesem Studium der chinesischen Geschichte, daß der Ursprung des Ackerbaues in China auf den Kaiser Ching-Nong (2837 v. Chr.), „den Kornbauerdencker",[5] „den himmlischen Ackersmann"[6] zurückgehe, der auch der Erfinder des Ackergerätes und der erste Lehrer in der Kunst, die Getreidearten zu unterscheiden,[7] gewesen sei. Man lernte — leicht und glücklich bot sich wiederum der Vergleich mit den antikischen

---

[1] Gustav Schmoller, Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre, Leipz. 1900, I, 88. — [2] Œuvres, 643. — [3] Justi, 291, 292. — [4] ebd. 305ff. — [5] Erasm. Franciskus 1403. — [6] Du Halde: Beschreibung I, 273. — [7] Dapper 124.

Vorbildern an — daß Kaiser Yao (2375 v. Chr.) sich seinen Nachfolger Chun vom Pfluge geholt habe, dem wiederum ein schlichter Landmann in der Regierung folgte: Yu, der das Geheimnis erfand, verschiedene Kanäle zu öffnen und durch dieselben das überflüssige Wasser, mit dem damals einzelne Gegenden Chinas noch bedeckt waren, nach dem Meere abzuführen. Man begeisterte sich für Kaiser, wie Kan-rang, der die Äcker verteilt und Grenzsteine gesetzt hatte, für Tschao-kong, der die Klagen der Bauern gehört und unter einem heiligen Weidenbaume Recht gesprochen, für King-rang, der die Länderverteilung und die Ackergesetze erneuert hatte, vor allem aber für Ven-ti (179 v. Chr.), der eigenhändig seinen Garten umgrub, um durch dieses erhabene Beispiel sein in langer, verheerender Kriegszeit entmutigtes Volk aufs neue zum Ackerbau aufzumuntern.[1]

Die größte Bewunderung, das größte Entzücken aber riefen im achtzehnten Jahrhundert die beiden alten symbolischen Ackerfeste der Chinesen hervor: das Frühlingsfest und die Eröffnung der Erde durch den pflügenden Kaiser. Unzählige Male sind diese Feste in jener Zeit beschrieben worden;[2] man scheint nicht müde geworden zu sein, ihre Schilderungen immer wieder zu lesen.

Ich wähle hier anstatt der bekannteren, am häufigsten zitierten Beschreibung des Du Halde[3] die knappere aus dem Langeschen Tagebuche, das Pallas herausgegeben[4] hat: „Alle Jahre im Frühling begiebt sich der Kaiser nach Sieng-Nong-tan (erbaut durch Yonglo 1406)[5] der Anhöhe der alten Ackersleute,

---

[1] Du Halde: Beschreibung II, 83ff. — [2] In den Schriften des siebzehnten Jahrhunderts fand ich nur zwei Stellen, die diese Feste erwähnen: Erasm. Franciscus 1405 u. Dapper, 124. — [3] II, Beschreibung 67ff. vgl. a. Grosier II, 96ff. — [4] v. Breitenbauch, 86. — [5] Pallas-Lange, 144, 145. Über den religiösen Ursprung vergl. Grosier II, 162, 163: Man lieset ausdrücklich im Li—ky, einem der alten canonischen Bücher: „Es ist zu dem Tsi (dem Opfer für den Himmel), daß der Kaiser selbst in dem südlichen Kiao pflügt, um das Getreide, das man davon erndtet, im Opfer darzubringen. Auch ist es zu dem Tsi, daß die Kaiserin und die Prinzessinnen Seidenwürmer in dem nördl. Kiao ziehen, um Opferkleider aus der gewonnenen Seide zu machen ... Wenn der Kaiser und die Prinzen die Erde pflügen; wenn die Kaiserin und die Prinzessinnen Seide ziehen, so geschieht dies aus Ehrfurcht, womit sie sich gegen den Geist, welcher das Weltall beherrscht, durchdrungen fühlen; es geschieht, um diesen Geist nach dem großen und alten Religionssystem zu ehren." Über Analogieen bei anderen Völkern s. Erasm. Franciscus 1416. Montesquieu, Esprit XIV cap. 8. Vergl. a. Costaz: Histoire de l'administration en France 1834, I, 151, 152 und das Walam Olum, das heilige Buch der Delawaren. Brinton: The Lenâpé and their legends, whith the complete text and Symbols of the Walam Olum (Library of Aboriginal American Litterature V (1885).

das Feld zu bestellen. Auf dieser Anhöhe opfert er vorher dem Himmel. Sowohl der Ort, als die für den Kaiser eingerichteten Wohnungen sind nicht prächtig; die Ceremonie selbst aber ist ehrwürdig und verdient bemerkt zu werden. Der Kaiser pflügt einen kleinen Raum, der mit einer Matte bedeckt ist. Nachdem er sich eine halbe Stunde damit beschäftigt hat, begibt er sich auf ein großes Gerüste, von wo er die Fürsten und Staatsbedienten oder Mandarinen in den offenen Feldern pflügen sieht. Solange der Kaiser pflügt, singen mehrere Bauern alte Lieder ab, die von der Wichtigkeit des Ackerbaues handeln. Der Kaiser sowohl als die Fürsten und Großen sind wie Ackersleute gekleidet, die Ackergerätschaften sind sehr zierlich gemacht und werden in einem besonderen Gebäude aufbewahrt. Das Getreide, welches nachher auf dem vom Kaiser und den Großen bestellten Feldern eingeerndtet wird, wird in besondere Vorrathshäuser gebracht. Man bemerkt dabey sorgfältig, wie das Getreide geräth, indessen bemüht man sich zu zeigen, daß dasjenige, welches auf dem vom Kaiser selbst bestellten Felde wächst, eine viel reichere Erndte gebe, als auf den übrigen. Man bäckt nachdem von diesem Getreide Kuchen, die bei verschiedener Gelegenheit dem Himmel (Changti) geopfert werden. Der Kaiser bereitet sich zu dieser Ceremonie durch Fasten, Beten und eine Art Einsamkeit vor. Übrigens sucht man durch dieselbe das Andenken an jene Zeiten zu erhalten, da die Kaiser noch selbst ihr Feld bestellten; und ganz gewiß schreibt sich diese Ceremonie aus den allerältesten Zeiten her."

Um sich die Wirkungen dieser chinesischen Feste auf die Europäer des achtzehnten Jahrhunderts deutlicher zu veranschaulichen, mögen hier einige Beispiele folgen: Montesquieu nennt sie „des institutions admirables pour encourager l'agriculture".[1] Raynal berichtet, daß europäische Reisende, die dieser Zeremonie beiwohnten, beklagten, „daß dieses politische Fest, das den Zweck hat, zur Arbeit zu ermutigen, nicht in unseren Himmelsstrichen an Stelle derer gefeiert würde, die durch den Müßiggang zur Unfruchtbarkeit der Felder erfunden zu sein scheinen;"[2] ähnlich wie Voltaire, der diese Feste an mehreren Stellen seiner Werke verherrlicht hat, erklärte: „Durch welches Verhängnis ist der Ackerbau in Wahrheit nur in China geachtet? Jeder Staats-

---

[1] Esprit XIV cap. 8, a. Rougier de la Bergerie: Recherches sur les principaux abus. Paris 1788, B. — [2] Raynal I, 184.

minister in Europa sollte mit Aufmerksamkeit folgendes Memoire lesen, obwohl es von einem Jesuiten stammt" (folgt der Bericht über die Zeremonie des pflügenden Kaisers).[1] Es scheint sogar, daß das Beispiel der chinesischen Kaiser von den europäischen Monarchen wirklich nachgeahmt wurde, ich finde wenigstens, daß Schlözer einen Kupferstich: „Der pflügende Dauphin" erwähnt.[2]

Ich finde ferner, daß die Artikel „agriculture" und „population" der Enzyklopädie Beschreibungen dieser Feste nach du Halde wiedergeben,[3] daß Schiller in den Versen Kalafs, die das Rätsel der Turandot (Akt II, 4) beantworten:

> „Dies Ding von Eisen, das nur wen'ge schätzen,
> Das Chinas Kaiser selbst in seiner Hand
> Zu Ehren bringt am ersten Tag des Jahres",

auf diese Zeremonie anspielt; daß der Kotzebuesche „Vielwisser", der seinen Bruder, einen biederen Landwirt, über das Wesen des Ackerbaus belehren will, neben antikischen Beispielen auch den pflügenden Kaiser nennt;[4] daß endlich der preußische Minister von Hertzberg in seinem Landhause Britz bei Berlin auf Tapeten aus selbstgewonnener Seide neben den Bildern des M.'Curius Dentatus und Cincinnatus auch das chinesische Ackerfest darstellen ließ.[5]

Wohl haben die détracteurs auch diese alten chinesischen Feste zum Gegenstand ihrer Angriffe gemacht und ausgeführt, daß das Pflügen des chinesischen Kaisers in Wahrheit nichts anderes sei, als eine traditionelle leere Zeremonie, ohne Leben, ohne Geltung in der Gegenwart.[6] Man kann ihre Spuren noch verfolgen, wenn man in der Lichtenbergischen Erklärung der Kupferstiche Hogarths, bei der Schilderung des einen Gefangenen im Zuchthause zu Newgate (Weg der Buhlerin, vierte Platte) liest: „Wirklich stände dieser Mann als Oberpolizei-Inspector in einem honetten Werkhause so da, . . . so würde man . . . glauben, er betriebe das Hanfklopfen wie der chinesische Kaiser das Pflügen." [7]

---

[1] Voltaire XXVI, 132 ff. — [2] Schlözer: Briefwechsel. Göttingen 1778, I, 389. — [3] I, 183 ff., XIII, 96. — [4] Peregrinus: „Jahrhunderte lang gingen die Römer vom Pflug zu den Staatsämtern und von diesen wieder zu dem Pflug. Ja, selbst der Kaiser von China pflügt jährlich ein Mal in Person." Der Vielwisser 27, 28. — [5] „Dort sah man den Kaiser mit den chinesischen Mandarinen, wie sie den Pflug führen und die Gemahlinnen desselben, wie sie Maulbeerblätter pflücken, um die Nation zum Acker- und Seidenbau aufzumuntern." Posselt: Ewald Friedr. Graf v. Hertzberg. Tübingen 1798, 40. S. a. Nicolai III, 1047. — [6] Raynal I, 184. — [7] 2. Lieferung. Göttingen 1794, 196.

Indessen vermochten solche abgünstigen Meinungen der Detrakteurs kaum die Oberhand zu gewinnen.[1] Sie mußten vielmehr vor den Nachrichten von den großen Unternehmungen der chinesischen Kaiser, die ähnlich wie die alten Ägypter,[2] ähnlich wie die Holländer[3] zwei der blühendsten Provinzen dem Wasser entrissen und so ihrem Ruhme den Erfolg glücklicher und friedlicher Eroberer hinzugefügt hatten, verstummen. Denn es hat auf die Zeitgenossen Friedrich Wilhelms I. oder Friedrichs II. sicherlich den allergrößten Eindruck gemacht, wenn sie solche Stellen bei Montesquieu oder Raynal lasen. Man spürt den unmittelbaren Reflex derartiger Nachrichten, wenn Marperger in seinem Plantagentraktat anläßlich der chinesischen Kanäle schreibt: „Wie denn auch noch kürtzlich in denen Avisen aus Berlin geschrieben worden, daß Ihre königliche Majestät in Preußen das, um die Stadt Nauen herumb befindliche Bruchland, . . . durch Ziehung unterschiedlicher Kanäle und Gräben dergestalt hatte säubern und urbar machen lassen, daß jetzund viel neue Holländereyen oder Meyereyen, (die wie leicht zu erachten der Cammer ein ziemliches einbringen) daselbst könten angeleget werden."[4]

Es geht daraus deutlich hervor: alle diese Beispiele wollen nicht als Einzelheiten oder gar als Kuriositäten angesehen werden. Sie verlangen, um bestehen zu können, immer wieder die Beziehung auf das Ganze, auf die Grundströmung des Jahrhunderts. Das eine gibt dem andern sein Relief, seine Farbe, seinen Akzent, kurz, erst die Möglichkeit, sich abzuheben, zu leuchten, zu tönen im Gefüge des gesamten Lebens. Wenn ein Reisender berichtet: die Regierung in China verbiete ihren Untertanen, Ochsen zu schlachten, damit diese nützlichen Tiere dem Ackerbau nicht entzogen würden,[5] so gewinnt diese Nachricht erst Bedeutung im Zusammenhang der Agrarpolitik der chinesischen Kaiser; erhöhte Bedeutung aber, wenn man sich daran erinnert, daß der zeitgenössische Leser bei solcher Lektüre fast instinktiv das klassische Gegenstück dabei mit las und mit empfand: „Wer in Athen einen Pflugochsen tötete, mußte sterben." In vergrößertem Maßstabe gilt dies von der sozialen Position der chinesischen Bauern. Das Grundlegende dabei besteht in der

---

[1] Ihre Widerlegung bei Raynal I, 184. — [2] Montesquieu, Esprit XVIII, Kap. 6. Raynal I, 180. — [3] Montesquieu ebenda. — [4] Marperger, 37. — [5] Kurtze Beschreibung über des Schiffs Kronprintz glücklich gehaltene Reise nach und von China. Copenhagen und Leipzig 1770, 32.

großen Differenz zwischen ihrer wirtschaftlichen Lage und derjenigen der europäischen Bauern.

In China gibt es außer dem Untertanenverhältnis zum Kaiser für den Bauern keine Abhängigkeit von Privaten oder Korporationen;[1] sie rangieren nicht nur über den Handwerkern, sondern sogar über den Kaufleuten,[2] sie erhalten in zahlreichen unentgeltlichen Schulen die Möglichkeit größerer Bildung, so daß ein vom Pfluge weggeholter chinesischer Bauer wie im alten Rom ohne weiteres ein öffentliches Amt bekleiden kann.[3] Sie genießen ungestört die Früchte ihrer Arbeit und werden durch Prämien und Privilegien zu immer neuen Anstrengungen und Leistungen angespornt.[4]

Dagegen befindet sich der europäische Bauer in zahllosen,

---

[1] „Un citoyen qui possède un champ, acquis ou transmis, ne se le voit pas disputer par les abus tyranniques des lois féodales." — „Les prêtres mêmes, si hardis partout à former des présentations sur les terres n'ont jamais osé le tenter à la Chine." Raynal I, 185. Die Jesuiten in China, 81 ff: „Die Chinesen genießen ruhig ihre eigentümlichen Besitzungen und die Güter, die, da sie ihrer Natur nach nicht geteilt werden können . . . allen zugehören." Schiffahrt, Fischerei, Jagd usw. sind frei. Es gibt keine Frondienste, kein Einkaufsgeld, keinen „von jenen habsüchtigen Menschen, die nach öffentlichem Unglück schmachten, von jenen Pächtern, die sich niemals besser bereichern, als wenn eine schlechte Ernte die Felder zu Grunde richtet . . . keinen von jenen Menschen, deren verderbliches Handwerk zur Zeit des Unsinnes der Lehensrechte geboren worden ist, . . . die den Landmann von seinem Pfluge abreißen und ihn in die den Seelen gefährliche Abwege der Chicane führen". Vgl. a. Helvetius II, 184. — [2] Du Halde: Beschreibung II, 13. Stounton 109. Quesnay 601. De Guignes II, 452. — [3] Grosier II, 98. Quesnay 594. — [4] Neuhof, Dapper passim. Brand 313. Jeder Gouverneur einer jeden Provinz muß in jedem Jahr dem Kaiser den fleißigsten und umsichtigsten Landmann namhaft machen, der dann den Rang eines Mandarinen 8. Grades erhält. Du Halde: Beschreibung II, 71, zitiert v. Montesquieu, Esprit XIV, cap. 8. Vgl. die Tugendprämien bei Voltaire. In den Lettres Édifiantes III, 665 ist eine Memoire des Asang-ton (Surintendant) von Junan und Koeitscheou wiedergegeben, in welchem dem Kaiser folgende Vorschläge für Prämien gemacht werden (1727): 1. Die urbar gemachten Ländereien sollen dem gehören, der sie bebaut hat, und zwar 2. Sechs Ernten hindurch steuerfrei. 3. Wer 15 Morgen urbar macht, erhält dafür eine öffentliche Belohnung. 4. Bei einer größeren Anzahl von Morgen steigt die Belohnung dementsprechend. 5. Den Titel eines Kien-zeng erhält ein Baccalaureus, der 160 Morgen urbar macht. 6. Ein zum Tode verurteilter Mandarin 3. Grades kann begnadigt werden, wenn er 1000 Morgen urbar macht, ein Mandarin 5. und 6. Grades, wenn er 800, ein Mandarin 7. Grades, wenn er 600 Morgen urbar macht. Außerdem bleibt das urbar gemachte Land im Besitz des Mandarinen. Um sich auch da ein Bild zu machen, wie stark ein solches Memoir etwa in Frankreich gewirkt haben muß, vergleiche Fritz Wolters 89 ff.

äußerst komplizierten Abhängigkeitsverhältnissen, von Privaten, wie Korporationen, von Adligen und Klöstern,[1] „der geringste Handwerksmann dünkt sich neben dem Bauern ein Wesen höherer Art zu seyn,“[2] für seine Bildung geschieht von seiten der Regierung nur das Allernotdürftigste. Er wird in der Ausübung seiner Tätigkeit, ebenso in dem Genuß der Früchte seiner Arbeit beständig durch eine große Zahl von Herrenrechten gestört, die unerbittlich in Anspruch genommen werden, vor allem durch das Jagdrecht, von dem Holbach sagte: „L'agriculture est indignement sacrifiée à l'amusement des riches.“[3]

Man kann sich keine größeren Gegensätze denken. Hier ein völlig lichtes, schattenloses Bild, dort eine Zeichnung, in der Schatten gegen Schatten gesetzt zu sein scheint. Hier eine Komposition von der äußersten Klarheit und Einfachheit, dort eine Anhäufung wirr verknäuelter Linien. Aber dieser jähe Kontrast, der in seiner so absolut ausgesprochenen Gegensätzlichkeit für uns etwas Unverständliches, fast Komisches hat, bekommt Feinheiten und höhere Reize, wenn man ihn in seine richtige Umgebung rückt: in die Sehnsucht, in das Streben des Jahrhunderts nach wirklichkeitsfernen, utopistischen Idealen. Alle die einzelnen Nuancen dieser Romantik: die Begeisterung für die Antike, wie für die beiden Indien, für die Naturvölker, wie für die phantastischen Einwohner der Glücklichen Eilande und Schwimmenden Inseln müssen helfen die Krudität einer solchen Gegenüberstellung uns verständlicher und reizvoller zu machen. —

Adam Smith gibt als Motiv des Interesses der chinesischen Regierung finanzielle Gründe an. Er sagt: da diese Fürsten den größten Teil ihrer Einnahmen aus einer Grundsteuer von den einzelnen Gütern bezogen, hätten sie sich demgemäß der Landwirtschaft angenommen, weil von ihrem Gedeihen und von ihrem Verfall die Zunahme oder die Verringerung ihres eigenen Einkommens abhing.[4] Der landwirtschaftliche Grundbesitz in China war aber wesentlich Kleingrundbesitz, denn der Ehrgeiz eines jeden Chinesen ging, wie Adam Smith sich ausdrückte, dahin, ein kleines Stück Land als Eigentum oder in Pacht zu besitzen.[5] Um so mehr mußte also die klare und kluge Bewußtheit der kaiserlichen Bauernpolitik auch die Bewunderung

---

[1] Vgl. das schöne und lehrreiche Kapitel bei Fritz Wolters, Die Feudalrechte und die Landwirtschaft im 18. Jahrhundert. 244 ff. — [2] Justi 305, 306. — [3] Ethocratie. Amsterdam 1776, 118; vgl. Fritz Wolters 256 ff. — [4] II, 195, 197. — [5] II, 193.

dieser kühleren Theoretiker erregen, die sich nicht, wie etwa Voltaire mit einer allgemeinen Lobpreisung der den chinesischen Kaisern gewissermaßen angeborenen „sagesse" begnügen wollten. Fügt man noch hinzu, daß der chinesische Kleingrundbesitz die Ideale der Agrarschriftsteller zu verwirklichen schien, die im Kampfe gegen die chinabegeisterten Physiokraten die Theorieen des kleinen Grundeigentums und der gleichen Bodenteilung vertraten[1] — Abbé Pluquet nannte in dieser Beziehung China das Land der höchsten Vollkommenheit „d'économie rurale et domestique"[2] — so ist es leicht ersichtlich, daß auch die Anhänger der verschiedensten nationalökonomischen Richtungen dazu gelangten, die Chinesen für alle Fragen des Wirtschaftslebens neben der Antike[3] als unmittelbar praktisches Vorbild heranzuziehen.

Die bezeichnendsten Beispiele aber hierfür liefern Quesnay und seine Schüler. Quesnay, den man den Konfuzius von Europa nannte,[4] und der die berühmte Apologie des „Despotisme de la Chine" geschrieben hatte,[5] Mercier, der in seinen Ephemeriden die chinesische Gesellschaft als den vollkommenen Gesellschaftstypus darstellte, Turgot, der nicht nur Bücher aus China kommen ließ, sondern auch mit chinesischen Mandarinen Gedanken über Politik und Moral austauschte und zwei jungen Chinesen, die von den Missionaren zu Studienzwecken nach Frankreich gesandt waren, eine ganze Reihe von Fragenbogen gab,[6] die sie nach ihrer Rückkehr in die Heimat ausfüllen sollten.[7]

Schon Mendoza hatte erzählt: „Wie wohl das Königreich so groß und reich ist, so sind doch die Beschwerungen, die von den Unterthanen dem König gegeben werden, leichter und träglicher denn in keinem anderen Landt, es seye unter Christen, Türken oder Heyden."[8] Die holländischen Reisenden des siebzehnten Jahrhunderts haben im allgemeinen diesem Berichte gleichfalls zugestimmt. In den Ansichten der Staatstheoretiker des achtzehnten Jahrhunderts aber erhielten solche Überlieferungen durch die ständige Gewöhnung einer vergleichenden Betrachtungsweise etwas über das ethnographische Interesse

---

[1] Fritz Wolters 189ff. — [2] Traité sur le luxe II, 14. Paris 1786. — [3] vgl. Fritz Wolters 86, 170ff., 189, 190. — [4] Loménie: les Mirabeaus. Paris 1889, I, 213. — [5] Œuvres ed. Oncken. Paris. — [6] Questions sur la Chine adressées à M. M. Ko et Yang. Œuvres, V, Paris 1808, 140ff.; vgl. a. Meiners, s. o. Vorbericht. — [7] Duméril: Influence des Jésuites ... sur le mouvement des idées au XVIII ième siècle. Mémoires de l'académie de Dijon, 1874, 24. — [8] Mendoza-Kellner 83.

Hinausgehendes für Europa Vorbildliches und Allgemeingültiges. In diesem Sinne muß der Satz d'Argensons angesehen werden, der die Gleichheit der Steuern in China lobt,[1] oder Quesnays Forderung, die Abgaben wie in China durch königliche Beamte und nicht wie in Frankreich durch Steuerpächter einziehen zu lassen.[2] In diesem Sinne muß man es auch auffassen, wenn Rousseau sagt: obwohl China dasjenige Land der Welt sei, daß die größten finanziellen Anforderungen an seine Untertanen stelle, so würden die Steuern dort am besten bezahlt und die Bewohner nicht bedrückt, weil weder auf dem Brotkorn, noch auf den übrigen Lebensmitteln Abgaben lägen,[3] oder wenn Grosier erklärt, daß das chinesische Steuersystem, das hauptsächlich auf Naturalleistungen beruhe, das Vorbild für Vaubans „Dîme royale" abgegeben haben müsse.[4]

Die Ähnlichkeit zwischen dem Vaubanschen und dem chinesischen System, die Abbé Grosier zu diesem Vergleich veranlaßte, lag vor allem darin, daß es sich in beiden Fällen um Naturalleistungen handelte, denn die Grundsteuer in China, die hauptsächlichste Einnahmequelle dieses Reiches, bestand in Abgaben, die man in natura von den einzelnen Grundstücken, je nach der Güte ihrer Produktion, im höchsten Falle zu einem Zehntel, erhob.[5] Da die Beamten und das Militär von dieser Steuer gleichfalls in Naturalien Gehalt oder Löhnung erhielten, so sah man diese Art der Besteuerung als die einfachste Lösung der Steuerfrage überhaupt an, weil sie, wie Grosier erklärte, den Privatmann der Mühe überhebt, „die Produkte seines Bodens und seines Fleißes kümmerlich gegen eine willkürliche Summe Geldes umzusetzen, um einen Teil davon in den kaiserlichen Schatz abzuliefern. Dieser Umtausch ist allezeit drückend für den Unterthan, und dies hat die chinesische Regierung verhindern wollen".[6]

Die Europäer begeisterten sich nun in gleicher Weise für die Einfachheit dieses Systems, dessen Durchführung ein genauer Kataster,[7] den man in Frankreich immer vergeblich einzuführen

---

[1] Considérations sur le gouvernement de la France. Paris 1789, 107. — [2] Œuvres 613. — [3] Ausg. v. 1795 I, 261. — [4] II, 66. — [5] Grosier II, 67. „Les Impôts . . . dit Mr. Poivre, ne sont portés sur les terres médiocres qu'au trentième des produits." Helvétius IV, 168. Raynal I, 186. Pluquet II, 16, 17. — [6] II, 66. — [7] Du Halde, Beschreib. II, 21, Salmon, 83: „Es wird alle Jahre ein Verzeichnis von eines jeden Mannes Familie, Gütern und Vermögen nebst den Gefällen, so er der Krone entrichten muß, eingenommen und in die Register eingetragen: auch eine Abschrift davon über die Thüre eines jeden Hauses aufgehängt."

versucht hatte,[1] wesentlich erleichterte, wie für den Umstand, daß niemals außerordentliche Steuern gefordert wurden, weil es die Kaiser als eine Ehrenpflicht betrachteten, trotz ihrer beträchtlichen Ausgaben mit ihren Einnahmen auszukommen, ja, für Kriegsfälle, Hungersnöte usw. noch etwas zu erübrigen.[2] Ebenso bewunderte man die Humanität, mit der die Regierung die säumigen Steuerzahler zur Leistung ihrer Pflichten heranzog: An Stelle der Dragonaden, wie in Frankreich, gab man den lässigen Bürgern die Armen und Kranken als Einquartierung, die so lange in den Häusern ihrer Quartierwirte blieben, bis sie das verzehrt hatten, was der Staat an Gebühren zu fordern hatte.[3] Man muß sich dabei an die Brutalitäten der französischen Steuereintreiber erinnern, wie sie Voltaire in seinem Gedichte „Les gabelles" gebrandmarkt hatte.[4] Aber auch von den Zöllen, der anderen Einnahmequelle der chinesischen Kaiser, rühmte man, daß sie leichter als die in Europa,[5] ja, wohl die leichtesten in der ganzen Welt seien, da sie lediglich von den Kaufleuten und auch von diesen mit der größten Liberalität gefordert wurden.[6] Montesquieu und Rousseau, die sonst eben nicht zu den Lobrednern Chinas gehören, waren durchaus derselben Ansicht.[7] Im „Geist der Gesetze" wurde bereitwilligst anerkannt, daß die chinesische Zollverwaltung die Reisenden, die nicht dem Kaufmannsstande angehörten, weder durch unnötige Öffnung, noch Durchsuchung des Gepäcks belästige. — Auch hierzu muß natürlich das europäische Gegenbild ergänzt werden.

Es ist nicht meine Absicht, hier noch auf Einzelheiten, die die Reisebeschreibungen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts in Fülle darbieten, einzugehen. Die ersten kritisch-statistischen Untersuchungen auf dem Gebiete der chinesischen Finanzgeschichte verdankt man wiederum de Guignes.[8]

Faßt man aber zum Schluß diese Betrachtungen über die Einwirkung Chinas auf die wirtschaftliche Kultur Europas zusammen, so wird sich im großen und ganzen dasselbe Bild er-

---

[1] Grosier II, 67. — [2] Raynal I, 187, Grosier II, 68, Schiller, China, 73. — [3] Raynal I, 187, 225, 226. „Au lieu d'installer dans les foyers du débiteur des satellites, qui se jettent sur son lit, sur ses ustensiles, sur ses meubles, sur ses bestiaux, sur sa personne; au lieu de traîner dans une prison ou de le laisser sans pain, étendu sur la paille de sa chaumière, depouillée, il vaut mieux, sans doute, le condamner à nourrir le pauvre." — [4] XIV, 92. — [5] Montesquieu, Esprit XIV, Kap. 11. — [6] Grosier II, 65. — [7] Montesquieu ebd. Rousseau Ausgabe von 1795, I, 162. — [8] I, 86, 87, 94, 101.

geben, wie bei der Darstellung der chinesischen Einflüsse auf seine geistige Kultur: es handelt sich hier wie dort um utopistisch-phantastische Werte, zu denen auch das wirklichste, gegenständlichste Detail umgebildet wurde. Denn, indem man charakteristische Einzelzüge willkürlich aus dem Rahmen des Gesamtbildes von China herausnahm und sie zu einem wohl scheinbar den Tatsachen entsprechenden, in Wahrheit aber völlig unwirklichen Ganzen zusammenstellte, entfernte man sich in gleicher Weise vom Boden der Realität, wie wenn man demgegenüber die heimischen Verhältnisse so düster malte, daß sie der Wirklichkeit nicht mehr entsprachen.

Über allem aber standen im verklärenden Schimmer der Ferne die Bilder glückseliger Eintracht und inneren Friedens, aus deren Süßigkeit diese romantische Sehnsucht des Jahrhunderts immer wieder ihre besten, schöpferischsten Kräfte sog.

V.

Von der wirtschaftlichen Tüchtigkeit der Chinesen ward der Blick des Jahrhunderts auf ihre politischen Tugenden gelenkt. Neben hervorstechende Einzelzüge trat das Gesamtbild ihres politischen Systems, wie neben dem pflügenden Kaiser das Bildnis dessen trat, der in Peking nicht nur als letzte Summe und höchstes Symbol der monarchischen Gewalt thront, sondern der in seiner allesbeherrschenden Macht auch in Wahrheit alles umfaßt, alles durchdringt; ohne den nichts geschieht, an dem alles hängt, auf den aller Augen warten.

„Die Chinesen“, sagt d'Argenson, „vergleichen die monarchische Autorität mit einem gewaltigen Strom, der zuerst alle Deiche, die man ihm entgegenstellt, bricht, der alle Hindernisse hinwegräumt; aber wenn er sein Bett gefunden hat, läßt er seine Wasser ruhig dahinfließen, erquickt er die Felder, die er benetzt, und ohne etwas von seiner Majestät zu verlieren, läßt er aus seiner Fülle Kanäle hervorgehen, die in weitem Umkreise die Äcker fruchtbar machen.“ Sie fügen hinzu, daß eine gute Regierung auf zwei Säulen ruht, ohne die sie nicht bestehen könnte: auf der Autorität und auf der Mäßigung.[1]

Diese beiden Begriffe „autorité“ und modération“ enthalten die Punkte, an denen eine Beurteilung des chinesischen Verfassungssystems einsetzen mußte, und nach ihnen haben

[1] d'Argenson 103.

sich dann auch die Meinungen und Anschauungen des achtzehnten Jahrhunderts in ihrer Stellungnahme zur Regierung der in China hauptsächlich orientiert. Goethe sah noch 1827 in ihnen die Gründe dafür, daß das chinesische Reich sich seit Jahrtausenden erhalten habe, und daß es auch fernerhin fortbestehen würde.[1]

Das Interesse des achtzehnten Jahrhunderts an der Erfassung und Ergründung des politischen Systems der Chinesen war kein eigentlich wissenschaftliches. Die Vergleiche, die man zwischen ihrer und den Verfassungen der anderen Länder anstellte, hatten keinen Selbstzweck, sondern dienten vielmehr dazu, ein Vorbild zu schaffen, nach dem auch praktisch die heimischen Verfassungszustände revidiert und umgestaltet werden sollten. Oder um mich abermals der Worte d'Argensons zu bedienen: „China stellt ein befriedigendes und tröstliches Modell der monarchischen Autorität dar, die, mit Mäßigung ausgeübt, dem Herrscher wie den Untertanen zum gegenseitigen Vorteile dient.“[2]

Man war im allgemeinen weit davon entfernt, etwa das Vorhandensein einer solchen in Jahrtausenden erstarrten Staatsform entwicklungshistorisch zu begreifen oder zu erklären, man begnügte sich vielmehr mit der Tatsache ihres Daseins, die Erstaunen und mehr noch Bewunderung erregte. Daher erscheint das chinesische Regierungssystem in den Berichten der Missionare, obwohl seine einzigartige und besondere Stellung sofort erfaßt wurde, als etwas, das über aller Diskussion steht. „Also wirdt in diesen gegenwärtigen Historien,“ heißt es in der Darstellung des Spaniers Mendoza von 1589 kurzweg, „ein solch vernünftig, wolbedächtig klug und weise Regiment beschrieben und an den Tag gegeben, deßgleichen in keinen Historien, bei keinen Völkern, sie seyen Meden, Persen, Inden, Griechen, Römer oder anderer wie die Namen seyn mögen, jemals befunden, gelesen, gehört oder erkanndt worden.“[3] Der französische Jesuit P. Le Comte geht vielleicht noch weiter, wenn er in der Regierung Chinas ganz im Sinne Bossuets[4] gleichsam eine göttliche und daher von Anbeginn vollkommene Manifestation sieht.[5]

---

[1] Eckermann s. o. — [2] d'Argenson 101. — [3] Mendoza-Kellner Vorrede. — [4] Vgl. Hettner 6. — [5] „Sina scheinet den gemeinen Gesetzen der Natur viel weniger untergeben zu seyn (als andere Reiche): und gleichsam als wenn Gott selbst sich alldar zum Gesetzgeber aufgeworfen hätte, ist die Gestalt ihres Regimentes bey ihrem Ursprunge fast nicht weniger vollkommen gewesen als gegenwärtig, nach mehr als 4000 Jahren die es gewähret.“ Das heutige Sina. Frankfurt und Leipzig. 1699. 2. 3.

Aber selbst Voltaire erklärt noch 1764 im Dictionnaire philosophique: „Mais ce qui met les Chinois au-dessus de tous les peuples de la terre, c'est que ni leurs lois, ni leurs mœurs, ni la langue que parlent chez eux les lettres n'ont pas changé depuis environ quatre mille ans.“ [1]

Ich finde also nicht, daß sich in dieser Beziehung ein grundsätzlicher Unterschied in der Betrachtungsweise der früheren und des achtzehnten Jahrhunderts feststellen ließe. Ich sehe im Gegenteil, daß man hier wie dort, im Bilde Chinas nur die Züge sucht und findet, die den eigenen Zügen oder vielmehr denen des eigenen Ideals gleichen: daß die Verfechter eines aufgeklärten Absolutismus wie Voltaire[2] oder Quesnay[3] sich hartnäckig dagegen wehren, daß China ein despotisch regierter Staat sei, während der konstitutionell gesonnene Montesquieu in seiner Ablehnung der chinesischen Verfassung das despotische Element mit Vorliebe und Eifer betont.[4]

Das Feststehende für die Zeit ist der äußerst konsequent durchgeführte Gedanke der Zentralisation in der „autorité“. Das Urteil des Einzelnen differiert nach dem Maße, in dem man die „modération“ der Herrscher zugibt oder nicht.

In dieser „modération“ der chinesischen Kaiser, für die als Musterbeispiele Fürsten wie Tai-tsong[5] oder Kien-long[6] angeführt wurden, die sich in gleicher Weise durch Mäßigkeit ihrer Lebensführung, wie durch Mäßigung in ihrer Herrschaft auszeichneten, sahen die Lobredner Chinas etwa die Summe aller der Regententugenden, welche die Herrscher des aufgeklärten Absolutismus in Europa schmückten. Wie diese, so verglichen sie die Kaiser von China mit den verehrten Vorbildern aus der Antike, mit Fürsten wie Mark Aurel oder Julianus Apostata.[7]

Sie priesen ihre Aufklärung in religiösen Dingen: daß ihre Regierung als die einzige unter denen des Altertums sich nicht der Herrschaft der Priester gebeugt habe;[8] sie zitierten den Erlaß des Kaisers Ven-ti, der den Beamten verbot, den Himmel für das Glück der Kaiser anzuflehen und dabei das Wohl des Volkes zu vernachlässigen;[9] sie rühmten das Edikt des Kaisers Tong, der über 40000 Bonzenklöster auf einmal auf-

---

[1] XXX, 195. Vgl. a. d'Argenson 101. — [2] XV, 271. — [3] Œuvres 563, 564. — [4] Esprit passim. — [5] Vgl. Justi: Von der Mäßigung der Monarchen in dem Beispiele des sinesischen Kaisers Tai-tsong I. s. o. — [6] Vgl. auch Voltaire XV, 473. v. Breitenbauch 29, 30. — [7] Justi, 161, 162. — [8] Voltaire XV, 41, 88. — [9] Schiller, China, 78.

hob,[1] eine Tatsache, die den Charakter eines unmittelbaren praktischen Vorbildes erhielt, wenn man dagegen Voltaires Mitteilung stellte, daß Frankreich zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts mehr Klöster als selbst Italien hatte.[2]

Ebenso feierten sie die Gerechtigkeitsliebe der chinesischen Kaiser in unzähligen Anekdoten, die beweisen sollten, daß diese Herrscher ähnlich wie die Fürsten des aufgeklärten Europa oft persönlich eingriffen, wenn sie von irgendeiner Verletzung des Rechtes Kunde erhielten.[3] Lange berichtete in seinem Tagebuch[4] von einer Institution, die in den alten Zeiten des Reiches Geltung hatte: Im Pavillon Tschua-king befand sich eine Trommel, die jeder, der glaubte, vor Gericht Unrecht erhalten zu haben, rühren durfte. Die obersten Mandarinen waren auf dieses Signal hin verpflichtet, sofort die Beschwerde zu untersuchen und ein neues Urteil zu fällen.

Der Bemühungen der Kaiser um die wirtschaftliche Melioration ihres Landes, die sie an die Seite der preußischen Könige des achtzehnten Jahrhunderts rückten,[5] ist bereits gedacht worden. Aber über dies alles hinaus erschien die Friedfertigkeit der chinesischen Herrscher vorbildlich, die kein Louvois zu Krieg und Blutvergießen aufzumuntern vermochte, die sich nicht wie Karl XII., „der nordische Alexander“, hinreißen ließen, ihr Land vom Volk zu entblößen und mit Hunger und unerschwinglichen Abgaben zu bedrücken.[6]

Indessen mit der Anführung solcher Anekdoten begnügten sich die Panegyriker der chinesischen Verfassung nicht: sie gingen weiter und gaben die Gründe an, „Triebfedern der Re-

---

[1] Montesquieu: Esprit VII, Kap. 7. Grosier II, 44, 45. Wortlaut des Edikts: . . . Einmahl sollen mehr als 4600 Bonzerien, die auf allen Seiten des Reiches verstreut sind, durchaus zerstört werden; in dem Maaße, daß die Bonzen und Bonzinnen, (es gab nämlich Bonzerien für beide Geschlechter), welche diese Bonzerien bewohnten und sich nach der angestellten Schätzung auf 26 Uan (oder 260000 Personen) belaufen, in die Welt zurückkehren, und das ihre zur Summe der öffentlichen Abgaben beitragen. Zum anderen soll man auch 4 Uan (oder 40000) geringere Bonzerien, die auf dem Lande zerstreut sind, zerstören, dergestalt, daß die damit verbundenen Einkünfte, die sich auf 1000 Uan Tsing (eine chinesische Münze, 1/10 einer Unze Silber) belaufen mögen, unseren Krongütern heimfallen, und daß 15 Uan Sklaven, welche die Bonzen hielten, zu dem Volke geschlagen werden und auf die Listen der Magistrate kommen. — [2] Vgl. Hettner 120. — [3] Vgl. u. a. Quesnay 630. Justi 48, 49. — [4] Pallas-Lange 139. — [5] In einem Buche über China heißt es direkt, die chinesischen Kaiser hätten es sich immer zur Ehre angerechnet, „die ersten Arbeiter ihres Reiches zu sein“. Die Jesuiten in China, 76. — [6] Justi, 132, 143.

gierung", wie sie Justi nannte,[1] die im Gegensatze zu den europäischen Verfassungen,[2] die „modération" der Kaiser von China gewährleisteten.

Die erste dieser „Triebfedern" sah man in dem „fundamentalen Grundgesetz" der chinesischen Regierung, in der „überall verbreiteten Maxime", daß der Kaiser, der Sohn des höchsten Wesens, des Shang-ti oder Tien, Vater und Mutter des Volkes ist, und zwar bedeutete diese Anschauung nicht wie in Europa einen leeren Begriff, sondern wurzelte tief in der Seele des Volkes;[3] „ils repètent sans cesse", sagte d'Argenson, „que tout l'empire chinois n'est qu'une seule famille, que leur empereur n'a ni esclaves, ni serviteurs, mais que tous sont esclaves de la loi, dictée de toute ancienneté par l'être suprème, auteur du droit naturel et appliquée par l'empereur qu'on appelle le grand-père.[4] Je nachdem nun der Kaiser durch seine Güte und seine monarchischen Tugenden Liebe erweckt, je nachdem genießt er Ehrfurcht und Ansehen bei seinen Untertanen,[5] daher ist sein eigenstes Interesse, auch ein wahrhaft väterliches Regiment zu führen. „On y a regardé plus qu'ailleurs, le bien public pour le premier devoir. De là vient l'attention continuelle de l'empereur et des tribunaux à réparer les grands chemins[6] à joindre les rivières, à creuser de canaux, à favoriser la culture des terres et les manufactures.[7]

Andererseits ist im Bewußtsein der Untertanen das Gefühl, daß sie die Kinder des Kaisers seien, durch die Tradition fest eingepflanzt.[8] Ihre Unterwerfung ist daher nicht sklavisch, sondern entspringt dem kindlichen Gehorsam.[9] Denn wie die Väter den Kindern, so haben auch die Kinder den Vätern gegenüber alle Pflichten zu erfüllen. Da nun aber jeder Statthalter als kaiserlicher Vertreter für den Vater seiner Provinz gilt und jeder Mandarin für den Vater der Stadt, über die er gesetzt wurde, so genügt „dieser bloße Schatten kaiserlicher Autorität, der sich in den Mandarinen zeiget", um „bey den Gemüthern der Unterthanen" alles auszurichten.[10]

Die alten Kaiser haben für ihr Verhältnis zu den Unter-

---

[1] Ebd., 29. — [2] Ebd., 35, 37. — [3] Du Halde: Beschreibg. II, 17. Lettres édifiantes III, 664, 665. Voltaire XV, 271. Quesnay, 614, 585. Justi, 29, 30. — [4] d'Argenson, 104. — [5] Du Halde ebd., 17. — [6] Die Landstraßen in China wurden von den Reisenden ganz besonders gerühmt; vgl. Mendoza-Kellner, 24, Dapper, 90, Anderson, 34, usw. — [7] Voltaire XV, 271. — [8] Justi 29. — [9] Quesnay, Œuvres 614. — [10] Du Halde II, 29.

tanen noch ein anderes Bild gebraucht, das aber in gleicher Weise den patriarchalischen Grundcharakter ihrer Regierungsweise betont: „Der Regent ist weiter nichts als ein Hirt, der dafür sorgen muß, daß sich niemand von der Herde verirre", heißt es in einem Gesetze aus der Sammlung des P. Hervieu.[1]

Bis ins Einzelste wurde von den Panegyrikern geschildert, wie sorglich und wie genau die chinesischen Kaiser ihre Vater- und Hirtenpflichten erfüllten. Es wurde ausgeführt, wie alle von den Tribunalen ausgearbeiteten und vorgelegten Entwürfe erst durch die persönliche Zustimmung des Herrschers Rechtskraft erhalten können, wie alle Ämter nur nach seinem Ermessen besetzt werden, so daß der in Europa, vor allem in Frankreich, so berüchtigte Ämterverkauf ausgeschlossen sei, ebenso wie dadurch verhindert würde, daß die Ämter sich in bestimmten Familien von Generation zu Generation forterbten.[2]

„In den anderen Ländern", ruft Voltaire aus, „bestrafen die Gesetze das Verbrechen, in China tun sie mehr, sie belohnen die Tugend",[3] und an einer anderen Stelle erzählte er: „L'empereur de la Chine établit le premier des prix pour la vertu",[4] ähnlich wie sich Goethe an der politisch-moralischen „Legende" aus dem chinesischen Roman freute: „von einem jungen Mann, der sich so sittlich und brav hielt, daß er in seinem dreißigsten Jahre die Ehre hatte, mit dem Kaiser zu reden."[5]

Eine weitere Äußerung der väterlichen Liebe sah man in dem Verhalten der Kaiser zu ihren Behörden, die ohne weiteres abgesetzt wurden, wenn in ihren Bezirken sich ein Aufstand, eine Hungersnot usw. erhob, und zwar wurde diese harte Strafe damit begründet, daß die betreffenden Mandarinen ihre väterlichen Pflichten vernachlässigt hätten. Die Begeisterung für diese Maßregel der chinesischen Kaiser hat auch noch in der Revolution eine gewisse Rolle gespielt, das beweist eine Stelle bei Taine, die sich der Verfasser der „Origines" nicht zu erklären vermag, obwohl der Kanal, durch den diese Mitteilung zur Kenntnis der französischen Revolutionäre gelangte, hier einmal völlig sichtbar ist: Rousseaus Discours sur l'économie politique.[6] Als nämlich die Munizipalität von Marseille 1790 gegen die verfassungsmäßigen Bestimmungen jeden für wahlberechtigt erklärte, der ein Handwerk triebe oder sonst einen Beruf ausübte, wurde von der Nationalversammlung eine Kommission

[1] Zitiert bei Schiller, China, 76. — [2] Grosier II, 6ff. — [3] XIV, 273. — [4] Princesse de Babylon § V. — [5] Eckermann s. o. — [6] Rousseau, Paris (Hachette) I, 65ff., III, 228, 285.

abgeschickt, um die Ordnung wieder herzustellen. Darauf verlangten die städtischen Beamten daselbst eine Abberufung der Kommissäre, indem sie erklärten: „In China wird jeder Mandarin, gegen den die öffentliche Meinung sich ausspricht, abgesetzt; man betrachtet ihn als einen Lehrer, der es nicht versteht, einem Vater die Liebe seiner Kinder zu sichern.“ [1]

Vor allem aber erkannte man die wahrhaft väterliche Gesinnung der chinesischen Kaiser darin, daß sie mehr auf das Wohl ihres Reiches, ihrer weiteren Familie, als auf das Wohl ihrer Dynastie und ihrer engeren Familie bedacht waren. Denn sie schlossen die unwürdigen Erstgeborenen von der Nachfolge aus und beschränkten mit ebensoviel Klugheit wie Menschlichkeit die Rechte der jüngeren unter ihren Söhnen.

Es ist bereits oben erwähnt worden, daß die frühesten Kaiser, wenn sie keine Söhne hatten, die sie für geeignet oder wert hielten, den kaiserlichen Thron zu besteigen, einfache Landleute zu ihren Nachfolgern erhoben. Aber wenn auch später nur Prinzen von Geblüt zur Herrschaft gelangten, so wurde von den Kaisern auch da eine sorgfältige Auslese unter ihren Söhnen gehalten und keineswegs wie in Europa dem ältesten Sohne die Herrschaft ohne weiteres anvertraut.[2] Der vielgepriesene Kien-long war z. B. der vierte Sohn seines Vaters Jong-tsching, der ihm wegen „seiner guten Eigenschaften, seiner allgemein bewiesenen Barmherzigkeit, seiner gegen Eltern und Verwandte bezeigten Liebe, die ihn auch seinem Großvater schätzbar machte“, seinen Brüdern vorzog.[3] Von Jong-tsching dagegen erzählte man, daß er im Augenblick des Todes seines Vaters den eigenen Namen einem anderen in dessen Testamente untergeschoben habe.[4]

Justi vergleicht die Tatsache, daß die jüngeren Brüder, der Sicherheit des regierenden Monarchen geopfert und etwa wie in Persien geblendet wurden, mit den Gewohnheiten der Bienen, die auch nur eine Königin am Leben lassen, die übrigen „Prinzessinnen“ aber töten. Er preist in dieser Beziehung die chinesischen Herrscher, die ihre Brüder weder einkerkerten noch umbringen ließen. Ja, er meint sogar, darin den stärksten Gegenbeweis gegen die Behauptung zu sehen, daß in China eine despotische Regierung herrsche.[5] Andererseits rühmt er im Gegensatz zu Europa, daß die chinesischen Prinzen fast nie als Prätendenten aufgetreten sind.[6]

---

[1] Les Origines de la France contemporaine. Dtsch. Ausg. Leipzig 1877 ff. II, 2, S. 145 ff. — [2] Salmon 69. — [3] v. Breitenbauch 14. — [4] Stounton 146. — [5] Justi 377 ff., 388. — [6] Ebd. 389.

Er bezeichnete auch darin die Chinesen als vorbildlich, daß sie den jüngeren Söhnen häufig die Führung der Heere anvertraut hätten. Dagegen versicherte Du Halde ausdrücklich, daß man den Prinzen von Geblüt keinerlei Einfluß auf die Regierung des Landes verstattete,[1] wie auch vorher schon Neuhof betont hatte, daß die Prinzen zwar einen eigenen Hofstaat und auskömmliche Apanage erhielten, aber die Stadt, in der sie residierten, nicht verlassen durften.[2] Allerdings war man darin ziemlich einer Meinung, daß, wie es Salmon ausdrückte, auch nicht einer von den zurückgesetzten Prinzen „nach der Krone geschnappt und sein Recht der Geburt oder sonst was vorgeschützt habe, obgleich das Reich in den Händen der jüngeren Brüder gewesen",[3] wenn auch Diderot in einem Briefe an Sophie Voland mitteilte, der Kaiser L'Y Vang-ti habe die Tyrannei der Prinzen von Geblüt mit Gewalt brechen müssen.[4] Beim Tode des Kaisers Tschang-ti, so erzählt Le Comte, gab es mehr als 2000 Prinzen von Geblüt in allen Provinzen, „ohne daß der Friede und gute Ordnung im geringsten nicht seyn angefochten worden".[5]

„Ein anderer Zügel, wodurch die Gesetze die höchste Gewalt des Kaisers einschränken, falls es etwa versucht werden sollte, dieselbe zu mißbrauchen", berichtete Du Halde, „ist in der Freiheit zu finden, die dem Mandarinen eigen ist, daß sie in demüthigen und ehrfurchtsvollen Schriften dem Kayser die Fehler vorhalten, die bey der Verwaltung seyner Regierung mit untergelaufen und ihm zeigen, daß sie vermögend wären, die gute Ordnung im Reiche zu zerrütten."[6] Quesnay bemerkte dazu, daß diese Einrichtung der „Remontrances à l'empereur" von Anbeginn durch das chinesische Gesetz geheiligt wurde, wie auch tüchtige Kaiser ihren Mandarinen immer wieder die Erfüllung dieser Pflichten an das Herz legten. Aber auch die Grausamkeit einzelner Herrscher, die solche unbequemen Mahner ohne weiteres beseitigen ließen, schreckte diese „ehrenwerten Beamten" nicht ab, von ihren Rechten ihren Pflichten Gebrauch zu machen. Daher wurden die Tyrannen, als sie sahen, daß sie nur politische Märtyrer schufen, deren Popularität ihre Herrschaft gefährdete, gezwungen, einzulenken und auch weiterhin den Mahnungen ihrer Räte Gehör zu geben.[7] Der deutsche merkantilistische

---

[1] Du Halde, Beschreibg. II, 16. — [2] Neuhof, 213, vgl. a. Salmon, 82. — [3] Salmon, ebd. — [4] Diderot, XVIII, 131. — [5] Das heutige Sina, 13. — [6] Du Halde, Beschreibg. II, 18. — [7] Œuvres 607; vgl. a. Helvetius II, 148; d'Argens II, 392.

Staatstheoretiker Justi suchte sogar aus dieser chinesischen Institution das Recht der Untertanen aller Staaten abzuleiten, derartige Beschwerden bei den einzelnen Landesregierungen einzubringen. Er meinte, daß zwar die „Ministers die Collegien und ansehnliche Corpora" in erster Linie dazu verpflichtet wären, daß aber auch jeder einzelne Untertan unstreitig das Recht haben müßte, über die Fehler und Gebrechen der Regierung vorstellig zu werden. Der Vergleich, den er zur Illustration seiner Behauptung gebrauchte, ist charakteristisch genug, um hier angeführt zu werden: „Was würde man von dem Director einer Handelsgesellschaft sagen, wenn er behaupten wollte, daß die Mitglieder der Gesellschaft ihm keine Vorstellungen und Erinnerungen zu thun befugt wären? Würde nicht jeder vernünftige Mensch urtheylen müssen, daß sich dieser Director eine unerträgliche Despoterey über die Gesellschaft anmaaße?"[1]

Eine weitere, noch moralischere Beschränkung der käiserlichen Macht sah man in der Zensurbehörde der Kolis, denen nicht nur die Mandarinen, sondern die Kaiser selbst unterworfen waren: „Les censeurs nommés Kolis examinent tout rigoureusement et sont redoutables jusqu'à l'empereur et aux princes du sang."[2] Diese Zensurbehörde beschreibt Diderot folgendermaßen: Der Monarch ist einem Rat von Richtern unterworfen, die ihn streng tadeln, wenn er Unrecht begeht, und seine Geschichte bei seinen Lebzeiten schreiben. Dieser Rat wird in China aus zwölf Mandarinen[3] gebildet. Sie versammeln sich alle Tage. In ihrem Versammlungsraum befindet sich ein Kasten, der oben mit einer Öffnung versehen ist, durch welche die mit Namen unterzeichneten Denkschriften hineingeworfen werden, die die Geschichte des Regenten bilden sollen. Diese Denkschriften bilden schon eine Sammlung von drei- bis vierhundert Bänden.[4]

Es ist vielleicht nicht so wunderbar, als es auf einen oberflächlichen Blick hin erscheinen möchte, daß die Menschen des achtzehnten Jahrhunderts auch in dieser merkwürdigen Institution eine zuverlässige Garantie für die „modération" der Kaiser von China zu sehen glaubten. Diese Überzeugung entspringt derselben Wurzel, aus der etwa Voltaires Begeisterung über die Tugendprämien der chinesischen Kaiser hervorging: aus der

[1] Justi 32ff. — [2] Quesnay 607. — [3] Nach Neuhof 216, 217, aus 60 Mandarinen; vgl. a. Dritte Gesandtschaftsreise, 34, 35. — [4] Diderot, s. o.; vgl. a. Helvetius III, 225.

von aller Tatsächlichkeit abstrahierenden rationalistischen Denkweise ihrer Zeit. Ein Satz Justis mag in diesem Zusammenhange die Anschauung der Lobredner Chinas näher beleuchten: „Wenn ein Monarch versichert ist, daß seine unüberlegten und bösen Handlungen der Nachwelt ohne Schmeicheley und Bekleisterung werden erzählt werden, so müßte er einen sehr unedlen und niederträchtigen Geist haben, wenn er nicht dadurch aufgemuntert werden sollte, sich als ein löblicher und guter Regent zu zeigen."[1] Es mag zugegeben werden, daß dieser Satz des „glatt systematisierenden"[2] Staatsrechtlehrers auch im Rahmen der Zeit als zu dürr, zu schulmeisterlich wirkt, aber immerhin enthält er Elemente, auf denen auch größere unter den zeitgenössischen Geistern ihre Gedankreihen aufgebaut haben.

Dazu kommt noch, daß es auf die damalige Zeit außerordentlich stark wirken mußte, wenn man sah, wie in China ganz im Gegensatz zu der europäischen Hofhistoriographie eine kritische, von Schmeichelei freie Kaisergeschichte zu entstehen schien. In diesem Sinne schreibt Sioeu-Tscheou, der eine von den reisenden Chinesen des Marquis d'Argens, an seinen Freund Yn-Che-Chan: „Wenn man den meisten Teil der Zueignungs Schriften an die gekrönten Häupter in Europa seit zweyhundert Jahren lesen sollte, so würde man beynahe glauben müssen, daß alle Nationen in diesem Teile der Welt zwei Jahrhunderte lang von lauter Fürsten, wie ehemals August, Titus, Trajan, Marcus Aurelius u. dergl. waren, beherrscht worden wären."[3] Und Justi fügt hinzu: „Wir Europäer verderben alle unsere Fürsten durch unsere niederträchtige Schmeichelei."[4] — Diderot nimmt auch hier eine abweichende Stellung ein, er führt nach seiner umfänglichen Beschreibung des „Geschichts-Tribunales" das Beispiel eines Kaisers an, das den inneren Unwert dieser ganzen Institution bezeugt.[5]

Alle diese einzelnen Meinungen der chinabegeisterten Philosophen lassen sich in dem emphatischen Satze des Abbé Grosier zusammenfassen: „Niemahls sah ein Land weniger böse Regenten, niemahls ward ein Land mit einer größeren Zahl trefflicher Fürsten beglückt." Es waren dies, wie ausgeführt wurde, im großen und ganzen die Ansichten der Verfechter des aufgeklärten Absolutismus und der wirtschaftspolizeilichen Tätigkeit der Regierung. Christian Wolf ist, wie Gustav Schmoller dies

---

[1] Justi 37. — [2] Gustav Schmoller, Grundriß I, 87. — [3] II, 393; vgl. a. Justi, 38. — [4] Justi 37. — [5] Diderot s. o.

abschließend gesagt hat, der Lehrer dieser Generation, die bis 1786 regiert hat. „Er preist aus vollster Überzeugung China mit seiner Vielregierung und seinem Mandarinentum als Musterstaat. Der Regierung wird in schrankenloser Weise die Sorge für die allgemeine Glückseligkeit zugewiesen; sie soll für richtigen Lohn und Beschäftigung aller Menschen, für mittleren Preis, für die rechte Zahl der Menschen im ganzen und in jedem Berufszweige, für die Tugenden und guten Sitten der Kinder, der Hausfrauen, der Bürger und der Beamten sorgen."[1]

Die détracteurs haben den Ausführungen der Panegyriker die Behauptung entgegengestellt, daß die Auffassung von der patriarchalischen Regierung in China eine Art von Träumerei sei, über die der chinesische Kaiser und seine Mandarinen lachen würden, wenn sie davon erführen.[2]

Sicherlich haben sie darin den utopistischen Charakter der Chinabegeisterung erkannt und getroffen.[3]

Man erhält indessen bei Raynal, der die Meinung der einzelnen Lobredner und Widersacher Chinas, ohne auch nur einen Namen zu nennen, so zusammengestellt hat, als ob sie paradoxe Gedanken ein und desselben Kopfes wären, kein gutes Bild, denn es fehlen dort alle die feinen persönlichen Nuancen, die erst das Reizvolle einer solchen Bewegung ausmachen. Übrigens wurde diese Art der Darstellung auch schon von den Zeitgenossen getadelt.[4]

---

[1] Grundriß I, 88. — [2] Raynal I, 214, 215. — [3] Es sei verstattet hier eine Bemerkung Wilhelm Scherers (Kleine Schriften hg. v. E. Schmidt, Berlin 1893 II, 334) zu verzeichnen, die mir erst während des Druckes bekannt geworden ist: „Wir werden vielleicht nie genau wissen, auf welche Weise sich poetische, nationalökonomische (der Physiokraten), politische und ethnographische Gesichtspunkte verketten, durchdringen und befruchten: denn auf allen diesen Gebieten macht sich das naive Ideal geltend. Europa demütigt sich vor asiatischer Kultur und Unkultur, vor vermeintlich vorweltlicher Vollkommenheit, China erntet die Bewunderung der französischen Philosophen, auch die Staatslehre hat ihre Chinoiserien, der Zopf wird das bedeutungsvolle Symbol einer wenig schmeichelhaften geistigen Verwandtschaft, und doch ist auch der Zopf ein Fortschritt zur Natur und Wahrheit gegenüber der Staatsperrücke des siècle de Louis XIV. (?) Ich bin geneigt, anzunehmen, daß der Anstoß gerade von der Poesie ausgeht und auf die Wissenschaften wirkt, welche dann natürlich auf die Dichtung wirken und ihr neuen Stoff zuführen. Doch wird sich ein Beweis dafür, wenn überhaupt, eher deduktiv als induktiv herstellen lassen. — [4] Vgl. den Brief Turgots an Morellet: Mémoires de l'Abbé Morellet. Paris 1821, I, 215.

Unter diesen détracteurs nimmt Montesquieu die erste Stelle ein, wenn man ihn auch nicht so ohne weiteres zu den absoluten Gegnern der Chinabegeisterung rechnen darf, wie etwa Voltaire zu den schrankenlosen Anhängern dieser Bewegung. Denn Montesquieu verfährt im großen und ganzen vorsichtiger, man könnte sagen objektiver als Voltaire auf der einen, Diderot auf der anderen Seite, und man wird auch hierin eine der Ursachen seines großen Einflusses auf das neunzehnte Jahrhundert sehen dürfen.

Bossuet hatte zwischen der absoluten Monarchie, deren Herrscher nach Gesetzen, und der willkürlichen Monarchie unterschieden, deren Herrscher nach seinen Launen regiert. Diese willkürliche Monarchie nannte Montesquieu Despotismus[1] und als solchen bezeichnete er die Regierungsform des chinesischen Reiches.

Denn er vermißte in diesem Staatswesen vor allem die Ehre, die nach seiner Meinung das Prinzip der Monarchie wie die Tugend das Prinzip der Demokratie ist: Nos missionnaires nous parlent du vaste empire de la Chine, comme d'un gouvernement admirable qui mêle ensemble dans son principe la crainte, l'honneur et la vertu. — J'ignore ce que c'est que cette honneur dont on parle chez des peuples à qui on ne fait rien à faire qu'à coups de baton.[2] Da für ihn ferner die chinesische „vertu" in den Lobpreisungen der Missionare durch die Berichte weltlicher Reisenden widerlegt wird,[3] so bleibt für ihn als einziges Prinzip der chinesischen Staatsgewalt die Furcht über, und er wird nicht müde, zu schildern, wie lediglich die Furcht die Triebfeder für alle Handlungen der chinesischen Herrscher gewesen ist.[4] Ähnlich wie es Ancillon 1825 ausdrückte: Unter dem Despotismus ist keiner sicher, solange der Despot sicher ist, und seine Unsicherheit ist das beste Mittel der allgemeinen Sicherheit.[5]

Wohl erkannte er, wie bereits erwähnt, die Fürsorge der Kaiser für die Landwirtschaft an, wohl pries er jene „friedlichen

---

[1] Sorel, 85. — [2] Esprit VIII, 21. — [3] Er zitiert Lange s. o. und Lord Anson; s. d. Herrn Admirals Lord Ansons Reise um die Welt etc. Göttingen 1763. — [4] Esprit VII, cap. 7; VIII, cap. 21. — [5] Über den Geist der Staatsverfassungen und dessen Einfluß auf die Gesetzgebung. Berlin, 47; vgl. Montesquieu: Il (der chinesische Kaiser) ne sentira point comme nos princes que s'il gouverne mal, il sera moins heureux dans l'autre vie, moins puissant et moins riche dans celle-ci: il saura que si son gouvernement n'est pas bon il perdra l'empire et la vie. Esprit VIII, cap. 21.

Eroberungen" der alten Herrscher von China,[1] ebenso wie er auch betonte, daß das chinesische Regiment durch einige „circonstances particulières et peut-être uniques" noch nicht so „verdorben" sei, als es eigentlich sein müßte.[2]

Aber auf der anderen Seite schildert er ganz im Gegensatz zu Justi die Grausamkeit, mit der ein Kaiser seinen jüngeren Brüdern den Prozeß habe machen lassen, ähnlich wie man von Yon-tsching, dem Vater Kien-longs, berichtete, daß er die Prinzen von Geblüt hartnäckig verfolgt habe.[3] Oder er führt aus, wie man in China vergeblich versuchte, der Günstlingswirtschaft der Eunuchen[4] zu beseitigen.[5]

So kommt Montesquieu, soviel er auch die Einzelheiten gegeneinander abwägt, doch zu seiner Anfangsthese zurück, die er nur insoweit einschränkt, als er zugibt, daß unter den alten Kaisern, als China noch nicht seinen heutigen Umfang hatte,[6] die Regierung sich in etwas von diesem Despotismus unterschieden habe. „Mais aujourd'hui cela n'est pas."[7]

Man kennt die Erwiderung Voltaires auf diese Montesquieusche Darstellung. Nach der Anführung seiner Gewährsmänner und der Aufzählung einiger Vorzüge Chinas entgegnet er Montesquieu: „Der Autor glaubt oder will glauben machen, daß es in China nichts als einen Despoten und 150 Millionen Sklaven gibt, die man wie die Geschöpfe eines Geflügelhofes regiert. Er vergißt dabei die große Zahl von Tribunalen, von denen eins dem anderen untergeordnet ist.[8] Er vergißt auch, daß Kaiser Kam-hi, der den Jesuiten die Erlaubnis erwirken wollte, in China das Christentum zu lehren, selbst ihr Gesuch an ein Tribunal überwies." Mit der ganzen Ironie des Rokokomenschen wendet er sich gegen die barbarischen Vorbilder

---

[1] Esprit XVIII, cap. 6. — [2] Ebd. VIII, cap. 21. „De causes tirées la plupart du physique du climat ont put forcer les causes morales dans ce pays, et faire des espèces de prodiges." — [3] v. Rotteck und Welcker, XIV 553, Altona 1843. (Artikel von Rutenberg.) — [4] Über die chin. Eunuchen vgl. Neuhof 269; Grosier II, 101; Stounton 204; de Guignes II, 294. — [5] Esprit XV, cap. 19; vgl. Haller, 52. „Aber auch in China ist die alte Einfalt der Herrscher durch die Schmeichler verdrungen, Usong gestund es. Die Belohnungen werden durch den Rath unwürdiger Verschnittenen ausgetheilt, der obersten Mandarinen Unterdrückungen übersehen, und das Joch auf das Volk erschweret." — [6] Vgl. dazu Esprit VIII, cap. 17 „Un état monarchique doit être d'une grandeur médiocre." — [7] Ebd. cap. 21. — [8] Über die einzelnen Tribunale, auf deren Organisation hier nicht eingegangen werden soll, vgl. Neuhof 213ff.; dritte Gesandtschaft 32ff.; Pallas-Lange 137, 138; Du Halde, Beschreib. II, 31ff.; de Guignes II, 446, 463. Über die Mandarinen im einzelnen Grosier II, 10ff.; de Guignes II, 452, 455, 464.

Montesquieus: „Si Montesquieu veut nons persuader, que les monarchies de l'Europe établies par des Goths, des Gépides, des Alains sont fondées sur l'honneur, pourquoi veut il ôter l'honneur à la Chine?"[1]

An anderen Stellen äußert er in energischer Abwehr des Ansonschen Zitates: die niedere Bevölkerung von Kanton könne keinen Maßstab für die Beurteilung des chinesischen Volkes abgeben,[2] und aus der Tatsache, daß in China der Pöbel mit Bambusschlägen bestraft würde, folge noch nicht, daß China mit seiner Tribunalregierung in unzureichender Weise regiert werde.[3]

Sorgfältiger, aber auch unendlich viel trockener als Voltaire hat Quesnay Montesquieus Ausführungen zu widerlegen gesucht. Er bringt für jede der einzelnen Behauptungen Montesquieus den Gegenbeweis. Es würde ermüden, hier die ganze Apologie Quesnays[4] zu reproduzieren; nur einige wichtige Punkte seien genannt. Mit Voltaire, mit Justi bezweifelt er die Zuverlässigkeit der Kaufleute, Montesquieus Gewährsmänner.[5] Er bezeichnet die Verfolgungen der Prinzen von Geblüt durch den Kaiser als einen Einzelfall, dem sich nichts ähnliches an die Seite stellen lasse, und betont, daß es sich in diesem Einzelfalle um eine wirkliche Verschwörung gehandelt habe, in die auch die Jesuiten verstrickt waren.[6] Gegen den Satz Montesquieus, der den Chinesen alles Ehrgefühl abspricht, führt er als Tatsache an, daß in keinem Lande der Welt so viel zur Erweckung des Ehrgeizes getan werde als in China.[7] Als Gipfelpunkt seiner Widerlegung aber kann man die Stelle über die Bevölkerung ansehen. Er sagt dort, ganz im Sinne seiner Zeit:[8] „Une grande population ne peut s'accumuler que dans les bons gouvernements; car les mauvais gouvernements anéantissent, les richesses et les hommes. Un peu d'attention sur ce peuple prodigieux suffit pour dissiper tous les nuages qu'on voudrait répandre sur le gouvernement chinois. En nous disant que le besoin d'une si grande multitude en impose dans un mauvais gouvernement M. de Montesquieu forme un raisonnement qui implique contradiction; un peuple prodigieux et un mauvais gouvernement ne peuvent se trouver ensemble dans aucun royaume du monde".[9]

---

[1] Esprit VIII, cap. 21, Anm. v. Voltaire. — [2] XV, 272. — [3] XXXXII, 445, Anm. A. — [4] Œuvres 622 ff. — [5] Œuvres 622, 623. — [6] Ebd. 623; vgl. a. Helvetius II, 179. — [7] Œuvres 622. — [8] Fritz Wolters 182, 183. — [9] Œuvres 625.

Aus der Verteidigung des französischen Regierungssystems durch Justi, die sich zum Teil mit der Voltaires[1] und Quesnays[2] deckt, sei nur ein Moment herausgehoben. Er zieht die kollegiale Tribunalverfassung Chinas den europäischen Ministerien vor, indem er ausführt, daß die Kollegien, die sich sowohl am Hofe, als auch in den einzelnen Provinzen unter ständiger gegenseitiger Kontrolle und der Kontrolle durch Zensoren befinden, verhindern, daß einige Minister die Herrschaft über den Staat erlangen könnten.[3]

Indessen, das neunzehnte Jahrhundert hat den Angriffen Montesquieus recht gegeben. An die Seite der détracteurs aus Raynals Buch, die oft mit sehr witzigen Bemerkungen die von den Panegyrikern gepriesenen Garantieen für die „modération“ der Kaiser von China verspottet haben,[4] traten schon in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts Reisende, wie Barrow[5] und de Guignes, traten Staatstheoretiker, wie der Sozialist Mably,[6] die die Berichte der Jesuiten, wie die Ausführungen der Physiokraten in Frage stellten. An ihre Seite

[1] „Wenn er (Montesquieu) ferner behauptet, daß der Prügel der Regimentsstab sei, welcher Sina beherrsche; so hat er sich nicht erinnert, daß alle Mandarinen und Gelehrte mithin, da in Sina kein erblicher Adel ist, alle Leute von Ansehen und Verstande davon ausgenommen sind, so daß dieser Regimentsstab allein vor den Pöbel übrig bleibt; und es ist noch eine große Frage, ob es besser ist denselben durch Geldstrafen und Sportuln arm und elend zu machen, oder ihn unter dem Stocke zu halten.“ Justi 52, 52; vgl. dagegen Senac-Meilhan: Œuvres Hamb. 1795, I, 92. Des Principes de Montesquieu sur le gouvernement: „Der Kaiser läßt dem Minister oder einem Mandarin die Bastonnade geben und der Minister oder der Mandarin fühlen sich dadurch nicht erniedrigt.“ „Ce sont des écoliers, qui se remettent à leurs places, après avoir été fustigés.“ — [2] Justi ebd. — [3] Interessant ist die Anspielung auf Rußland, wo die Kollegien erst unter Alexander I. durch Ministerien ersetzt wurden. Vgl Theodor Schiemann: — [4] Z. B. die Einschränkung durch die Tribunale und Mandarine: „Si la barrière qui protège le peuple n'est pas hérissée de lances, d'épées de baionnettes dirigées vers la poitrine ou la tête sacrée de l'empereur père et despote, nous craindrons, mal-à-propos peut-êtrc, mais nous craindrons, que cette barrière ne soit à la Chine qu'une grande toile d'araignée sur laquelle on auroit peint l'image de la justice et de la liberté, mais au travers de laquelle l'homme qui a de bons yeux aperçoit la tête hideuse du despote.“ Raynal, 214 oder das „Geschichtstribunal“: „Oh l'heureuse contrée que la Chine! Oh la contrée unique où l'historiographe du prince n'est ni pusillanime, ni rampant, ni accessible, à la séduction, et où le prince qui peut faire couper la tête ou la main à son historiographe pâlit d'effroi lorsque celui-ci prend la plume.“ Ebd. 212, 213. — [5] Vor allem cap. 7. — [6] Œuvres, Paris l'an III, 7. IX, 13, 80ff.

trat Herder. Sein weiter völkervergleichender Blick erkannte die Bedingtheiten des Landes und der Rasse, welche die Chinesen wie jedes andere Volk in unverrückbare Grenzen spannte: „Es ist auf diese Stelle der Erdkugel hingepflanzt; und wie die Magnetnadel in Sina nicht die europäische Abweichung hat: so konnten aus diesem Menschenstamme in dieser Region auch niemals Griechen und Römer werden. Sinesen waren und blieben sie, ein Volksstamm mit kleinen Augen, einer stumpfen Nase, platter Stirne, wenig Bart, großen Ohren und einem dicken Bauche von der Natur begabt: was diese Organisation hervorbringen konnte, hat sie hervorgebracht, etwas anderes kann man von ihr nicht fordern." [1] Damit spricht Herder im Vergleich zu den westlichen Kulturen dem chinesischen Geiste jede Tiefe ab. Aber indem er in sein Wesen eindringt und ihn bis in seine feinsten Verästelungen analysiert, erhebt er sich weit über die Panegyriker und détracteurs und vermag China als einen Organismus, einen unter vielen Organismen des geschichtlichen Lebens zu erfassen und sein Urteil über ihn bleibend zu gestalten.

In unmittelbarem Zusammenhange mit seinem verehrten Vorbilde Montesquieu schrieb dann der deutsche Staatsrechtslehrer Zachariä 1820 folgende Sätze: „Gleichwohl mögte die chinesische Verfassung, wenn man sie, wie billig, auf die gesamten Zwecke des Menschen bezieht, selbst der Zwingherrschaft nachstehn. — Der eine Grundfehler der chinesischen Verfassung ist der, daß sie die gesamte Denk- und Handlungsweise des Volkes in einen bestimmten Kreis bannen, einen jeden einzelnen in einem jeden Verhältnisse meisternd und bewachend, das geistige Leben in seinem innersten Keime tödet. Die Chinesen sind und bleiben ewig dieselben, gealterte Kinder oder unmündige Greise . . . Der zweyte Grundfehler dieser Verfassung ist der, daß sie die Gesetze der Sittlichkeit in äußere Gesetze verkehrend, das eigentliche Wesen der Tugend in Schatten stellt. Die Chinesen sind gesittet ohne Sittlichkeit; sie sind eitel ohne Selbstachtung und Muth; sie heucheln Tugend, weil sie nur die Strafe fürchten." [2] Oder Torqueville nannte ihre Regierung „imbécile et barbare". [3]

Welch ein Abstand von dem Ausspruch des Pater Kircher, dem China mit seiner Gelehrtenregierung das platonische Staats-

---

[1] Herder: Ideen zur Geschichte der Menschheit Bd. XI Abschn. 1. — [2] Zachariä: Vierzig Bücher vom Staate. Stuttg. u. Tübingen II, 178, 179. — [3] Lavergne: Les Économistes français du XVIIIième siècle. Paris 1870, 107.

ideal zu verwirklichen schien (1667); aber auch ein Historiker wie Hinrichs, der unter dem Eindruck der Revolution von 1840 eine Verteidigungsschrift der Monarchie in seinem schönen Buche „Die Könige“ niederlegte, hat das chinesische Verfassungssystem völlig abgelehnt.[1] Endlich sei abschließend an Hegels Wort erinnert: „Das ausgezeichnete in China ist, daß alles, was zum Geiste gehört, freie Sittlichkeit, Moralität, Gemüth, innere Religion, Wissenschaft und eigentliche Kunst entfernt ist. Der Kaiser spricht immer mit Majestät und väterlicher Güte zum Volke, das jedoch nur das schlechteste Selbstgefühl über sich selbst hat, und nur geboren zu sein glaubt, den Wagen der Macht der kaiserlichen Majestät zu ziehen. Die Last, die es zu Boden drückt, scheint ihm sein notwendiges Schicksal zu sein, und es ist ihm nicht schrecklich, sich als Sklaven zu verkaufen und das saure Brot der Knechtschaft zu essen!“

Allerdings hat noch Benjamin Constant, ähnlich wie es der Abbé Galiani einst scherzend prophezeite, mit Ernst und Nachdruck erklärt, daß unser Erdteil in politischer, wie sozialer Beziehung dem chinesischen System entgegengehe.

---

[1] Die Könige, Entwicklungsgesch. d. Königthums von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Leipz. 1842, 14. — v. Rotteck und Welcker XIV, 572.

ÜBER DIE THEORETISCHE BEGRÜNDUNG DES ABSOLUTISMUS IM SIEBZEHNTEN JAHRHUNDERT.

Von FRITZ WOLTERS.

L'amor e la Signoria
nè vogliono compagnia.

Die wir heute einzeln stehen, jeder eine einsame Welt, deren Einheit oder Widersprüche nicht mehr der Mikrokosmos einer größeren Einheit oder allumfassender Widersprüche sind, die unter dem Übermaß der kleinen Freiheit, welche den Schutz der niedersten Lose mit deren Wichtigkeit vermengte, fast ganz verlernt haben, daß Herrschaft und Dienst nicht nur Begriffe sind, um Verhältnismaße wirtschaftlicher Pakte zu bezeichnen, sondern lebendiges Handeln lebendiger Menschen, so daß die einen erhaben *sind*, die anderen willig oder unwillig sich neigen: wir fassen schwer das Bild einer Welt, in der sich jedes fest umschlossene Teilganze zugleich als Glied und Gleichnis einer höheren und diese zuletzt der unendlichen, alles in sich begreifenden Einheit faßte, in der der feste Glaube an diese höheren und höchsten Ordnungen das Gefühl der sich senkenden Stufen mitgebar, und während auch die niedrigste noch von der göttlichen Kugel umschlossen blieb, dennoch jene steigenden Grade der Mittelbarkeiten in der verschiedenen Entfernung vom Kerne das deutliche Maß der innehabenden Würden und Gewalten setzten: wir fassen schwer das Bild der mittelalterlichen Welt, weil sie das Wesen ihrer Ordnungen in den irdisch-leiblichen oder himmlisch-geistigen Trägern der Würden und Gewalten dieser Ordnungen selber sah und daher das Verhältnis des allmächtigen Gottes zu den Menschen mit der gleichen körperlichen Sinnlichkeit der Beziehung einer lebendigen Person zu lebendigen Personen anschauen konnte wie das Verhältnis des kleinsten Herrn zu seinen Untergebenen. Sie erfaßte die Person immer nur unter dem Bilde des einfachen Organismus, und jeder Ver-

such, einen zusammengesetzten Organismus wie den Staat als einfache Person zu begreifen, scheiterte stets daran, daß selbst dann, wenn ein fester Begriff dafür gefunden war, sein Inhalt immer wieder in die Summen zerlegt wurde, also die Person des Staates nur als Summe der Einzelbürger gesehen werden konnte. Ja, als das große Weltgebäude des mittelalterlichen Geistes zerbröckelte, dauerte es noch Jahrhunderte, wie Otto Gierke zeigte, dem man in diesen Fragen jede Grundlage dankt, ehe diese Anschauungsform ihre Kraft erschöpfte, und die neue vom Wesen des Staates zunächst als eines künstlichen, dann eines lebendigen Organismus dem Geiste sichtbar wurde.[1]

Die in Gott ruhende Einheit der mittelalterlichen Welt drückte ihr irdisches Bild in den beiden Ordnungen der Kirche und des Reiches aus. Bedeutete dieser zwiefache Ausdruck nichts anderes als das Gleichnis des ungeheuren Zwiespaltes selber, den das Christentum in die Menschheit legte, indem es ihr zwei klar geschiedene Leben gab, so mußte in diesem Lebenskerne der Idee auch der Keim ihres Unterganges liegen: die höchste Steigerung des einen Teiles konnte sich nur in der Unterwerfung des anderen vollenden, und damit zerbrach, gleichgültig welcher siegte, das Gefüge des Ganzen. Die Kirche, welche zunächst die Siegerin zu sein schien, hatte ihren ebenbürtigen Gegner nicht anders niederwerfen können, als daß sie die Widersacher in seinem eigenen Lager aufnährte, aus dem einen Hydrakopf des Reiches die Köpfe der nationalen Staaten schlug und so mit der Vervielfältigung des nur einmal möglichen Gegensatzes die Form der mittelalterlichen Welt zerbrach: was nun begann, war der Kampf um die Bildung einer neuen Form.

Die Waffe, welche die Kirche gegen das Reich gewendet hatte, war der Zweifel an seiner Ebenbürtigkeit gewesen: sie hatte abgestritten, daß es gleich ihr seinen unmittelbaren Ursprung von Gott habe, und behauptet, daß der Staat nur mittelbar durch sie, die alleinige Vikarin Gottes auf Erden, geschaffen werden dürfe, sollte sein Ursprung nicht vom Bösen sein. Nach der inneren Zermürbung des Universalreiches hatte

---

[1] Wie nahe schien die Erfassung der organischen Gesamtpersönlichkeit bei Sätzen der römischen Juristen zu liegen, wie: Omnis eorum (der Herrschenden) numerus qui in locum unius substituitur, pro singulari persona habendus (Bornitius, De majestate politica et summo imperio. Lipsiae 1610, 73), indem die Zahl der Herrschenden in der reinen Demokratie im Prinzip alle umfaßt. Aber es scheint, als ob der moderne Geist erst die Idee der Gleichheit der Menschenrechte erleben mußte, um auf diesem nivellierten Grunde wieder die Einheit erfassen zu können.

sie diese Behauptung gegen die erstarkenden Einzelstaaten zu verteidigen, welche gerade im Kampfe gegen jede Universalität und so auch gegen deren kirchliche Begründung des unmittelbaren göttlichen Ursprungs aufwuchsen. Sie nahmen ihre Gegenwaffen aus der Zeit, welche die Gewalt von Staat und Kirche nicht in dieser ungeheuren Zweiheit kannte, nämlich der Antike, und suchten jeder durch die Wiederbelebung des römischen Begriffes vom Staate als einem Exklusivverbande[1] alles innerhalb der äußeren Grenzen liegende Gebiet weltlicher wie geistlicher Gewalt als ihre eigenste Domäne in Anspruch zu nehmen. Dieser Wille mußte in seinen Folgerungen die allgemeine Kirche zerstören: die Reformation machte erst diese neuen einheitlichen Staatswesen möglich; die katholischen konnten ihnen bis zu den äußersten Graden der gallikanischen Kirche folgen.

Aber während des Kampfes der großen Gewalten und an ihrer Zersplitterung gestärkt, bildete sich langsam eine neue Gewalt, die in der Reformation mit dumpfer Kraft anrollte, von den Leitern der Staaten bereitwillig genutzt, um die Mauern der Kirche einzurennen, sofort wieder niedergetreten, als sie eigenes Recht beanspruchen wollte, die aber unzerstörbar in den beiden folgenden Jahrhunderten ihre einmal aufgebrochene Kraft in die Köpfe der Theoretiker zu werfen schien, ehe es ihr gelang, nach den Stadien des Meuchelmordes und der Schafotte in dem ungeheuren Kampfe der Revolution ein Rechtswesen unserer Zeit zu werden: ich meine, neben die Ideen der Kirche und des Staates tritt die Idee des Volkes. Die herrschenden Mächte des Mittelalters bildeten immer nur die Spitzen eines harmonisch gegliederten Baues; als mit seiner Auflösung die mittleren Glieder teils zerfielen, teils zur Selbständigkeit erstarkten, öffnete sich zwischen den Herrschern und den Beherrschten eine ungeheure, unüberbrückbare Kluft. Die Gesamtheit der Beherrschten wurde in den Begriff der Volksgemeinschaft gespannt, die nun naturgemäß den Herrschern gegenüber ihr neues Recht suchen mußte. So stellten sich in den religiösen Wirren des sechzehnten Jahrhunderts drei Mächte einander gegenüber und erhoben Anspruch am Staate: die Kirche, welche im allgemeinen ihren Willen und ihr Recht an der universalen Herrschaft nicht aufgab, forderte im besonderen wenigstens die geistliche Herrschaft im weltlichen Staate, der

---

[1] Gierke: Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorieen. Breslau 1880, 127, 128.

Herrscher forderte, als die Verkörperung des Staates selbst und also als der Inbegriff aller staatlichen Rechte angesehen zu werden; das Volk forderte nur dumpf ein gleiches, da es noch keine Organe besaß und die Überreste der alten Ordnung, die Stände, wenn sie nicht, wie in den meisten Ländern, langsam untergingen, nur selten unter ihren Sonderwünschen das Wohl des Ganzen vertraten. Vor allem aber hatte das Volk dem göttlichen Ursprung, aus welchem Kirche und Herrscher gleicherweise als der höchsten und einzigen Quelle ihre Rechte speisten, keinen Rechtsgrund seiner Ansprüche entgegenzusetzen; denn auch das erneut sich ausbildende Naturrecht, so sehr es seinem Wesen nach demokratisch war und auch die Nährmutter der Demokratie wurde, diente zunächst den Zwecken der herrschenden Fürsten.

Im Mittelalter hatte das Recht als göttliche Ordnung Naturrecht, weltliches und geistliches Recht vereint.[1] Grund und Maßstab der Gesetze war das geoffenbarte Gesetz Gottes, da die verderbte Natur des Menschen allein dem Willen keine klaren Vorschriften zu geben vermochte. Mit der Zerspaltung der mittelalterlichen Autoritäten, dem Widerstreit der Staaten und Konfessionen suchte das isolierte Individuum nach einer neuen Rechtseinheit und fand sie in der ehemals verachteten menschlichen Natur,[2] welcher der Humanismus durch das Bild des antiken Menschen, die Reformation durch die neue Unmittelbarkeit der Beziehung zu Gott eine erhöhte Wertung gegeben hatte. Neben der göttlichen Quelle des Gesetzes öffnet sich also als zweite Quelle die menschliche Natur, deren Wesen zu erkennen sowohl durch die Betrachtung der menschlichen Beziehungen und Bildungen, der Erforschungen ihrer natürlichen Entstehung und Entwicklung möglich war, wie auch durch eine rein begriffliche Methode, welche die Axiome und Elemente entwickelt und durch Analyse und Synthese die vernünftigen, d. h. natürlichen, Prinzipien des menschlichen Handelns festzusetzen vermag. Die eine Weise, welche sich mehr auf die in der ganzen Natur erkennbare und von Gott ihr eingepflanzte Gesetzmäßigkeit stützte und ihre Beweise dem historischen Leben der Menschen, den Tieren und selbst den Harmonieen des Weltalls entnahm, hatte ihre Hauptvertreter im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert, während die zweite

---

[1] Hinrichs: Geschichte der Rechts- und Staats-Prinzipien. Leipzig 1848. I, 1—6. — [2] Gustav Schmoller: Studien, Jahrbuch für Gesetzgebung und Verwaltung. VIII, 1884, 54.

Weise, welche die menschliche Vernunft allein zum Grund und Spiegel menschlichen Rechtes machen wollte, und die schon durch Hemming (1513—1600), dann im siebzehnten Jahrhundert durch Descartes und Spinoza, Althusius und Hobbes die unerhörte Sicherheit ihrer mathemathischen Logik gefunden hatte, erst im achtzehnten Jahrhundert die Selbstverständlichkeit der Alleinherrschaft gewann und aus den Händen der Könige in die der Völker gleitend die Reiche der Erde erschütterte. Im siebzehnten Jahrhundert nun mischen sich alle diese Elemente zu den ausgebildetsten Theorieen, die Herrschaft der Fürsten zu begründen und bis zum Bilde einer göttlichen Herrschaft zu erhöhen. Die Urheber dieser Theorieen scheiden sich also in den Grundrichtungen, je nachdem sie Gott oder die Natur oder die Vernunft als den nächsten Grund der menschlichen Ordnung nehmen,[1] aber sie benutzen dementsprechend nicht geschieden die Offenbarung oder die Geschichte oder die begriffliche Wissenschaft als Quellen, sondern sie lassen die Bibel, die logische Erkenntnis und für die Erforschung der menschlichen Natur zum größten Teile noch Aristoteles als unbedingte oder sich ergänzende Autoritäten nebeneinander bestehen. „Die lang gedauerte Verwirrung des natürlichen und des übernatürlichen Lichts", wie es später Thomasius nannte, begann noch kaum sich zu entwirren.

Die theoretischen Begründungen der absoluten Monarchie, die seit der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts entstanden, wurden äußerlich hervorgerufen durch die Angriffe der Monarchomachen auf die fürstliche Souveränität. Jeder Umsturz alter Ordnungen wird mit dem Anrecht unternommen, bessere heraufzuführen; aber die tatsächlichen Schätzung der ungeheueren Gewalt, die nach der Schwächung des Reiches eintrat und in den Theorieen Macchiavellis ihre feinste Zuspitzung fand oder die erträumten Lebensmöglichkeiten eines Morus oder Campanella, die dem Mittelalter völlig fremd geblieben waren, weil die Durchdringung jedes gesetzmäßigen Zustandes mit der essentiellen Gerechtigkeit Gottes ein vorstellbares Besseres nicht erlaubte und höchstens eine höhere, aber in sich unerreichbare Ordnung der niederen, wie der Engelstaat dem irdischen Staate, zum kritischen Vergleiche dienen konnte: keine dieser beiden Abfindungen konnte die Untertanen der Fürsten darüber trösten, daß auch die innerste Selbstbestimmung der Seele, welche die Erneuerung

---

[1] Gierke: Althusius, 94, 95. Bodin unterscheidet Gott, Natur, Mensch in der Schilderung der Staatsveränderungen schon deutlich als abgestufte Ursachen. Bodin: De la république. Lyon 1579, 377.

des religiösen Lebens versprochen hatte, der politischen Nötigung oder gar der Laune der im Sturze der Universalkirche noch mehr erstarkten Fürsten zum Opfer fallen sollte. Um also ihre religiöse Freiheit, welche freilich nicht mit religiöser Duldung zu verwechseln ist, zu wahren, begannen die protestantischen — oder besser die kalvinistischen — Monarchomachen das schon vom Mittelalter überkommene und vom Humanismus verstärkte Prinzip der Souveränität des Volkes und also das Recht der Völker, über die Könige zu richten, in ihren Schriften zu verkünden. Während die meisten Reformatoren und im Anfang seiner Laufbahn auch Kalvin selbst die Fürsten für die von Gott gesetzte Obrigkeit, diese für die Schützerin seiner Gerechtigkeit, Dolmetscherin und selbst Rächerin Gottes erklärt hatten, kehrte Kalvin später seine Waffe gegen die Könige und machte Genf zum Herd der zahlreichen Schriften des Festlandes und auch Englands gegen die Herrscher oder, wie es in ihnen heißt, die Tyrannen der Völker.[1] Die katholischen Monarchomachen zogen ihre fanatischen Beweise aus dem gleichen Prinzip der Souveränität des Volkes; aber es diente zugleich ihrem höheren Zwecke, die Überordnung der Kirche über den Staat zu erweisen. Nicht das Volk sollte der Richter des Fürsten sein, sondern die Kirche: denn nachdem das Papsttum längst darauf verzichtet hatte, die Entstehung der Staaten durch seine Mittlerschaft zu fordern, bestand sie dennoch auf ihrer Überordnung über jede weltliche Herrschaft aus dem gleichen Grunde der Einzigkeit ihrer unmittelbaren Einsetzung durch Gott, indem sie die weltliche Herrschaft durch das Mittel einer ursprünglichen Übertragung durch das Volk entstehen ließ.[2] An die Stelle des „mediante ecclesia" setzten Dominikaner und Jesuiten das „mediante populo" und suchten nun in dieser Form den Adel und die Weihe der Könige unter die des Papstes hinabzudrücken. Volk und Kirche waren also die Gegner der Selbstherrlichkeit der Könige und beide griffen sie den Ursprung der Herrschaft an. Die Verteidiger der absoluten fürstlichen Gewalt mußten

---

[1] Gaartz: Puritan. Glaubens- und Regimentsspiegel usw., Leipzig, nennt diese Schriften das „Genevische Gift" und führt eine ganze Reihe von ihnen auf. c. 210—245. Vergl. a. Janet: Histoire de la science politique. Paris 1887, II, 26, 27, Gierke: Alth. 57, 58, Baudrillart: 7. Bodin et son temps, Paris 1853, 33ff. — [2] Omnis potestas est a Deo principaliter, vel immediate ut in potestate ecclesiae, vel mediante republica, ut in civili. Suarez: Tractatus de legibus. Antwerpen 1613, 236. Bellarmin: Disputationes. Köln 1620, II, 518, 519. Vergl. E. v. Meier: Französische Einflüsse auf die preußisch-deutsche Staats- u. Rechtsgesch. I, 1, cap. I, vor allem G. v. Bezold: Die Lehre von der Volkssouveränität, Hist. Zts. XXXVI.

also zunächst die Entstehung der Herrschaft begründen. Ich sehe darum freilich in diesen begründenden Theorieen nicht den besonderen Grund der absoluten Königsherrschaft selbst: Sie sind Spiegelungen der sich streitenden Gewalten; doch nach seiner Klarheit oder Kraft vermag der zurückgeworfene Strahl selber wieder das Lebendige zu bedingen, die Richtung seiner Entwicklung zu bestärken oder zu verändern.[1]

Im sechzehnten Jahrhundert und dem ersten Teile des siebzehnten überwog in den Theorieen über die Entstehung des Staates die Meinung des Aristoteles von der organischen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft.[2] Nachdem die Idee der Natur in der Renaissance eine ungeheuere Steigerung erfahren hatte, und die Gottheit hinter den ewig waltenden natürlichen Gesetzen zurückgetreten war, leitete man auch die menschlichen Ordnungen aus den Bedingungen des menschlichen Organismus selber her und machte den Trieb der Gesellung (Sozia-bilität) zur Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft.[3] Die Familie (familia oder societas paterna) war daher die ursprünglichste und stärkste Gemeinschaft: durch Vermehrung entwickelten sich aus ihr die Hausstände (familia oder societas herilis), die Dorfgenossenschaft (vicus), der Gauverband (pagus oder provincia) und durch den Zusammenschluß dieser größeren Teile der Staat. Die Herrschaft in diesen Gemeinschaften beruhte ebenfalls in den natürlichen Bedingtheiten ihrer Glieder. Wie selbst bei Tieren, wie den Kranichen, Ameisen und Bienen, das Prinzip der Gesellschaft auf Über- und Unterordnung begründet ist, so ist auch Herrschaft und Gehorsam ursprünglich im Wesen jeder menschlichen Gesellschaft enthalten:[4] die wohl-

---

[1] Vergl. Die Begleitung der praktischen Politik durch die Theorieen bei Koser: Die Epochen der absoluten Monarchie in der neueren Geschichte. Histor. Zeitschr. LXI, 246ff. — [2] Der Einfluß des Aristoteles zeigt sich auch noch bei den Rechtsgelehrten und Staatstheoretikern des 16. und 17. Jahrhunderts (bis gegen 1650) so stark, daß z. B. Cellarius in seiner Politica succincta ex Aristotele eruta, Jena 1711, im Index Verborum s. Aristoteles sagt: Qui cum ubique fere et omnibus pagellis citatus legatur, omnia hic annotare loca noluimus. — [3] Hemming bei Hinrichs: Staats- und Rechtsprinzipien I, 34. S. a. Kaltenborn: Die Vorläufer des Hugo Grotius. Leipzig 1848, 237f. — [4] Barclay: De regno, Paris 1600, 80ff. Gentilis (1605) bei Hinrichs, I, 54ff. Bornitius: Tractatus duo. Leipzig 1610, 27ff. Schoenborner: Politicorum Libri VII. Lübeck 1627, 202. Felwinger: Dissertationes politicae. Altdorf 1676, 817—818. Becmanus: Meditationes Politicae. Frankfurt a. O. 1679, 3. — Selbst bei den Engeln ist praefectura und subjectio, warum sollte sie bei den Menschen nicht schon im Stande der Unschuld gewesen sein? — Bellarmin: Disput. 520, 521.

geordnete Familie ist schon das Bild des Gemeinwesens, die häusliche Gewalt gleicht der souveränen, und die Form der häuslichen Regierung ist das wahre Vorbild der staatlichen Regierung.[1] Die tatsächliche Ursache der Herrschaft aber ist die Gewalt:[2] wie der Vater als der Stärkere der natürliche Herrscher der Frauen, Kinder und Sklaven ist, so ordnen sich mit der Entstehung größerer Gemeinwesen die Schwächeren den Stärkeren unter oder werden zur Unterordnung gezwungen. Durch diese Unterordnung überträgt der Einzelne freiwillig oder unfreiwillig, schweigend oder ausdrücklich einen Teil seiner ursprünglichen Freiheit und Rechte dem Herrschenden, und durch diese Übertragung wird die Souveränität oder Majestät oder absolute Gewalt geboren, welche den Staat erst zum vollkommensten Gebilde menschlicher Gemeinschaften macht.[3] Die Übertragung der Herrschaft ist eine unwiderrufliche Veräußerung. Die höchste Gewalt selbst ist absolut, d. h. nicht begrenzt und nicht teilbar.[4] Die drei möglichen Staatsformen, in denen sie sich darstellt, sind die Demokratie, wo sie im ganzen Volke, die Aristokratie, wo sie in einem Teile des Volkes, die Monarchie, wo sie in einem einzigen Menschen ruht. Die beste Staatsform ist die Monarchie. Die Theoretiker dieser Richtung, welche in Bodin ihren Gipfel hatte, beriefen alle monarchischen Bilder der sinnlichen und übersinnlichen Welt, vom Staate der Bienen bis zum Staate der Engel, um den in der Natur begründeten Vorrang der Monarchie aufzuzeigen.[5] Ja, Jean Bodin ordnete in dem letzten Kapitel seines Werkes über die Republik bei seiner Polemik gegen Platons tiefstes Werk, den Timäus, die höchste Form des Königtums[6] dem harmonischen Aufbau der Welt in einer Weise ein, welche die seltsame Vereinigung mathematischer und religiöser Erkenntnis, in der das innerste Wesen des Geistes seiner Zeit begriffen lag, mit einer nicht zu überbietenden Bildkraft offenbarte. Indem er den antiken Begriffen der distributiven oder geometrischen und der kommutativen oder arithmetischen Gerechtigkeit, welche der aristo-

---

[1] Bodin: De la République. Lyon 1579, 7—8. — [2] Ebd. 47, 48, 350ff. — [3] Die Zurückführung aller Möglichkeiten zur Erlangung der höchsten Gewalt (Erbfolge; gerechter oder ungerechter Krieg usw.) auf die Übertragung durch das Volk: Suarez 140, Bellarmin II, 518—519. — [4] Bodin 147, Bornitius 49. — [5] S. o. S. 207, die Stellen der Note 4, dazu Bodin 653, Bellarmin I, 516ff., Defensio regia pro Carolo I, etc. 1649, 103ff. — [6] Denn auch die Monarchie zerlegte er noch in drei Arten nach der Form ihrer Regierung: die Monarchie royale ou légitime; seigneuriale; tyrannique. Bodin 189ff., so später a. Felwinger 24ff. u. a. m.

kratischen und der demokratischen Regierungsform entsprachen, die harmonische Gerechtigkeit, welche die beiden in sich beschließe, als das Prinzip der besten Monarchie entgegenstellte, zeigte er diese als die schönste und vollkommenste Staatsform. Denn harmonisch und ganz ihr ähnlich ist auch die Seele in ihren Kräften aufgebaut. Die Welt ist nach dem harmonischen Maße erschaffen und regiert; zwischen allen ihren Teilen, den organischen und unorganischen, knüpft sich ohne Unterbrechung das harmonische Band: „Und ganz so wie die Einheit über den drei ersten Zahlen, die Vernunft über den drei Kräften der Seele, der unteilbare Punkt über der Linie, der Oberfläche und dem Körper, so, kann man sagen, eint der große, ewige, einzige, reine, einfache, unteilbare König, über die Welten der Elemente, des Himmels und der Vernunft erhoben, diese drei in sich, indem er den Glanz seiner Majestät und die Süße der göttlichen Harmonie in dieser ganzen Welt wiederleuchten läßt, nach deren Bild der weise König sich gestalten und sein Königreich regieren soll."[1]

Diese Begründung in der Natur und diese Erhöhung der Könige genügte dennoch nicht: die Idee des absoluten Königtums fühlte sich gleichsam in der Reinheit ihres Ursprungs getrübt, in der Wurzel ihrer Macht gefährdet. Die Erlangung der höchsten Macht durch eine Übertragung der Rechte des Einzelnen an den Souverän war im Grunde das gleiche Prinzip, aus dem die Monarchomachen die Souveränität des Volkes und die Berechtigung des Königsmordes abgeleitet hatten. Die Vertragstheorie, nach welcher der Fürst um des Volkes willen geschaffen war und dem Volke verantwortlich blieb, hatten sie zwar nur so weit ausgebildet, als sie dem Fanatismus ihrer Propaganda diente; doch war ihr um die Wende des Jahrhunderts in Althusius ein schöpferischer Geist entstanden, der mit einer außerordentlichen Kraft begrifflicher Scheidung ausgerüstet das ganze Gefüge der menschlichen Gemeinschaftsbildung in eine größere historische Tiefe rückte, indem er vor die Bildung des Staates und der Herrschaft die Bildung der souveränen Volksgemeinschaft oder Gesellschaft setzte, welche durch den freien Willensakt der mit gleichen Rechten ausgestatteten Individuen des Naturzustandes geschaffen, selbst die unveräußerliche Souveränität besitzt und ihrerseits den Staat als eine besondere Regierungsform, den oder die Herrscher als verantwortliche Beamte einsetzt. Wenn auch nicht diese demokratische Anschauung der Herrschaft,

---

[1] Bodin 706—739.

so nahm doch fast die ganze monarchisch gesonnene Naturrechtslehre seit Grotius den Begriff des ursprünglichen Gesellschaftsvertrages an, d. h. man legte den Ursprung der Staaten und die Quelle der höchsten Gewalt in das natürliche Recht der Individuen oder, um die spätere Ausbildung des Begriffes vorwegzunehmen, in die Menschenrechte.[1]

Aus diesem Unterbau ergaben sich als notwendige Folgerungen auch bei den monarchischen Theoretikern eine Reihe von möglichen Beschränkungen der Souveränität, welche vor allem in den Bildern der beschränkten und unvollkommenen Monarchieen ihren Ausdruck fanden und die reine Form der absoluten Monarchie hinter die historisch gewordenen Bedingtheiten zurückzudrängen drohten.[2]

Aber hier zeigte sich die Lebenskraft der Idee, welche auf auf einem doppelten Grunde aufbauend die Gewalt der Könige jeder Möglichkeit politischer Beschränkung entrückte. Die eine Begründung ruhte auf dem stärksten begrifflichen System des Natur- und Staatsrechts der Zeit und blieb innerhalb der Grenzen des menschlichen Geistes; das wesentliche Merkmal der anderen war die Durchbrechung der menschlichen Ordnung durch eine unmittelbare Willenshandlung Gottes. Beide Theorieen — ich nenne die erste die philosophische, die zweite die religiöse Theorie des Absolutismus — suchten vor allem jeden Ursprung der souveränen Gewalt in dem Individuum zu tilgen.

Die katholische Naturrechtslehre um die Wende des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts hatte dieser Theorie zwar insofern schon den Weg bereitet, als sie die souveräne Gewalt nicht in den einzelnen Menschen noch in der untergeordneten staatlichen Menge enthalten sein, sondern erst durch Gott über die Natur mit dem politischen Leben in der vollkommensten Gemeinschaft entstehen[3] und also von dieser erst auf den Fürsten übertragen ließ; aber sie setzte damit nicht nur — wir wissen aus welchem Grunde — eine doppelte Mittlerschaft, die Natur und die vollkommene Gemeinschaft, zwischen Gott und den Fürsten, sondern bestritt auch ausdrücklich jede unmittelbare Beziehung des fürstlichen Ursprungs zu Gott und stellte die nicht abzuleugnenden biblischen Fälle als Ausnahmen und

---

[1] Gierke: Althusius, 98f. — [2] Grotius: De jure belli ac pacis. Paris 1625, 76ff. — [3] Dico hanc potestatem dari a Deo per modum proprietatis consequentis natura, eo modo, quo dando formam, dat consequentia ad formam . . . assero, hanc potestatem non resultare in humana natura donec homines in unam communitatem perfectam congregentur etc. Suarez, 138, 139, a. Bellarmin II, 517.

einen übernatürlichen Modus dar, während im allgemeinen die Menschen in den bürgerlichen Dingen nicht durch Offenbarungen, sondern durch die natürliche Vernunft regiert würden.[1] Jedoch gerade dieser übernatürliche Modus wurde der Angelpunkt der religiösen Theorie, welche aus dem mystischen Gedanken der Stuarts erwachsend und schon in den Schriften Jakobs I. und Karls I.[2] in ihren wesentlichen Teilen ausgestaltet, in England durch Filmer ihre historische, in Deutschland durch Horn ihre letzte systematische Ausbildung erlangte, während in Frankreich Bossuet beide Formen in sich vereinigte.

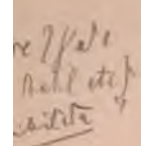
Die historische Richtung suchte aus der Bibel und den Kirchenvätern den Nachweis zu führen, daß die Behauptungen „aller Monarchomachen bis zu Kalvin und Bellarmin“ auf einer irrtümlichen Auslegung der heiligen Schriften beruhe. Die höchste politische Gewalt entsteht nicht erst mit der Errichtung einer vollkommenen Gemeinschaft, sondern Gott selbst hat als ersten Herrscher den Vater über die Kinder gesetzt, und diese ursprüngliche väterliche Gewalt ist die Quelle aller königlichen Autorität. Daher ist alle staatliche Souveränität unmittelbare göttliche Institution, deren Träger sein Recht auf den ersten väterlichen Ursprung der Könige zurückführen kann. Denn Adam als der erste Vater und Herrscher hat die Herrschaft über die ganze Welt erhalten, und aus ihm leiteten die Patriarchen als seine direkten Nachkommen ihre Gewalt über die größeren Familienverbände, die ihnen unterstanden, her.[3] So pflanzten sich auch nach der Sprachverwirrung die Herrscher über die Völker stets aus den ältesten Zweigen des Menschengeschlechtes fort, und wo die menschliche Schwäche den ältesten Sproß nicht deutlich zu erkennen vermag, ruht die Nachfolge auf den ältesten Familien oder Fürstengeschlechtern eines Landes als auf Gottes Eingesetzten; aber auch diese bilden nicht eine neue königliche Souveränität — daß das Volk es durch Übertragung oder stillschweigende Duldung könnte, wird als lächerlich abgewiesen — sondern sie setzen nur den

---

[1] Suarez 140, 150. — [2] Vgl. Jacob I.: Opera. Lond. 1319. Basilicon Doron 127 ff. Jus liberae Monarchiae 177 ff. Coniuratio Sulphurea 209 ff. Pro jure regio adversus Cardinalem Perronium 409 ff. Karl I.: *Εἰκὼν βασιλική*, ferner Defensio regia, die ihre Begründungen aus den Werken Jakob I. und Karl I. entnimmt; vgl. a. d. Urteil Rankes über die literarischen Werke Jakob I. Sämtl. Werke Leipz. 1870, XV, 105 ff. Über Cowells „Interpreter,“ 1607 eine der frühesten absolutistischen Theorieen Englands s. Koser 275 ff. — [3] Filmer: Patriarcha, Deutsch von Wilmanns, Halle 1906 2 ff. — Über die Potestas Regia bei den Patriarchen s. auch Waremund de Erenbergk: Verisimilia Theologica, Frankfurt 1606, 12.

von Gott durch eine besondere Vorsehung schon erwählten König ein.[1]

Diese naive patriarchalische Anschauung von der Entstehung des Königtums genügte freilich dem logisch außerordentlich geschulten und klar begrifflich ordnenden Geiste des siebzehnten Jahrhunderts nicht. Seitdem die Kraft der Theologie sich in den Streitigkeiten des sechzehnten Jahrhunderts erschöpft hatte, seit Bodin das Wesen des Staates und die Lehrer des Natur- und Völkerrechts die Beziehungen der Staaten zueinander untersuchten, begann die Politik sich als eine Wissenschaft auszubilden, welche den ersten Rang unter allen Wissenschaften beanspruchte und nicht nur durch „die Sicherheit ihrer Anlage, die Erhabenheit ihres Vorwurfes und den Nutzen ihrer Beschäftigung" die anderen überragte,[2] sondern durch eine Art Geheimwissen, welches vor allem um den fast mystischen Begriff der Ratio Status ausgebildet wurde,[3] die verborgensten Fäden der menschlichen Geschicke in ihrer Lehre vereinigte. In dieser Verbindung von Begriffswissenschaft und Mystik suchte die religiöse Theorie des Absolutismus ein unverrückbares Fundament für die höchsten Träger des politischen Lebens zu schaffen. Als das Prinzip des Ursprungs der Gesellschaft nahm sie ebenfalls den aristotelischen Gesellungstrieb, der sich durch das Zusammenwohnen der Blutsverwandten steigerte, und ließ den Staat aus der natürlichen Vergrößerung der einfachen Gesellschaften, Ehe, Familie, Hausstand, entstehen, wie es der von Gott gewollten Vermehrung des Menschengeschlechtes entsprach. Das Wesen der Ehe vor dem Staate beruhte in der Gewalt des Mannes über Leben und Tod seiner Frau, das Wesen der Familie in dem gleichen Recht des Vaters über die Kinder, das Wesen des Hausstandes in dem gleichen Rechte des Herrn über die Untergebenen und Sklaven. Aber diese Gewalten kamen nicht, wie die eigentlichen Theoretiker der natürlichen Entwicklung behauptet hatten, aus der Natur und etwa dem Rechte des Stärkeren: denn die Anlage des Körpers oder der Seele besagt ein Geeignetsein zur Ausübung der Gewalt, aber nicht die Ursache der Gewalt, und wenn der Mensch aus einer natürlichen Neigung die Gesellschaft sucht, so liegt darin ebensowenig eine Fähigkeit die Herrschergewalt zu erzeugen, wie die Tiere eine solche haben.[4] Keine Herr-



[1] Filmer: passim. — [2] Horn: De civitate. Utrecht 1664, 8ff., 44, 45. — [3] Becmanus 30ff. Felwinger 23, 24. Ziegler: De juribus majestatis tractatus etc. Wittenberg 1681, 89. Im 18. Jahrhundert ausführlicher bei Strykius: Supplem. Dissertationum et operum. Frankf. u. Leipz. 1702, 265. Peltzhoffer: Arcanorum Status libri decem. Frankf. 1710, 45ff. — [4] Horn, 68, 69. Becmanus, 79: Nur die natura rationalis ist der

schaft, weder eine öffentliche noch eine private, vermag der Mensch über den Menschen zu erlangen außer durch die ausdrückliche Einsetzung und wirkende Gegenwärtigkeit Gottes.[1] So hat Gott dem Mann über die Frau, dem Vater über die Kinder die Herrschaft mit ausdrücklichen Worten gegeben; so herrscht der Herr über die Sklaven, weil Gott ihm den Sieg gibt, nicht weil es eine natürliche Knechtschaft und eine natürliche Freiheit gäbe.[2] Der gleiche Grund für die Unmöglichkeit der Erzeugung der Herrschaft durch die einfachen Gesellschaften galt auch für die zusammengesetzten der Staaten.[3] Das Zusammentreten der Menschen zu einem Gemeinwesen bedeutet noch nicht die Begründung des Imperium majestaticum, welches erst den Staat hervorbringt, das aber selbst zu schaffen kein Trieb und keine natürliche Neigung vermag.[4]

An der Möglichkeit der drei überlieferten Staatsformen hielt man meistens fest[5]; doch beschränkte die äußerste Zuspitzung der Theorie sie auf die Monarchie und die freie Republik, indem sie jedoch diese letztere nur noch als eine Nachahmung der Monarchie gelten ließ. Daß diese die beste Staatsform sei, war selbstverständlich geworden. In ihren Definitionen tritt immer mehr die schroffe Scheidung zwischen dem Herrscher und den Beherrschten als einer unter gleichem Recht lebenden Volksmasse hervor. Die Kluft aber wurde ins Ungeheure erweitert durch die letzte Steigerung des Begriffes der Majestät, und zwar in der religiösen Theorie der persönlichen Majestät. Denn lautete die engere Definition der Monarchie: Res publica, in qua Rex imperat subditis, so die des Herrschers: Rex est qui habet Majestatem.[6] Die Majestät aber ist „jenes erhabene Wort, welches den Herrscher und die ganze königliche Republik erfüllt und formt“, dessen Lob und Hoheit die Römer sagten, das die Quelle aller Würden ist, wie die Sonne die Quelle alles Lichts, und wie diese die leuchtendste ist, da sie allen anderen

---

Herrschaft fähig, daher die Tiere nicht, weil sie die Dinge „rite genere et in fines suos dirigere nesciunt“. — [1] Horn, 70, 71. — [2] Ebd. 72, 95. — [3] Graswinckel: De Jure majestatis. Haag 1642, 14 ff. — [4] Horn, 109. — [5] Barclay 110 ff. Bornitius 11, 12. Arnisaeus: Opera politica. Straßburg 1648. I, 102 ff. Felwinger 826. Filmer 27, 28. Becher: Politischer Diskurs. Frankfurt 1688, 12 ff. — [6] Horn 115, 118. Becmanus 78. Felwinger 826. — Die Herabdrückung des Volkes charakterisieren stark: Richelieu: Test. pol. Amsterdam 1688; 98 f. „Tous les Politiques sont d'accord que si les Peuples étoient trop à leur aise, il seroit impossible de les contenir dans les Règles de leur devoir . . . Il les faut comparer aux Multes qui étant accoûtumez à la charge, se gâtent par un long repos.“

das Licht schenkt, so ist jener königliche Name der würdigste, weil aus ihm alle anderen Würden strömen. Gott hat sie als ein Zeichen und Bild seiner Majestät über die Menschen gesetzt, damit sie durch den Gehorsam und die höchste Ehrung aller erhoben würde: die Majestät ist der Inbegriff der staatlichen Macht, ihre einzige Ursache ist Gott, und ihr Ursprung liegt im allmächtigen Schöpfer.[1]

Denn die höchste Würde, so argumentierte man, kann nur die höchste Ursache geben, und man stützte diesen Beweis noch als einen communis populorum consensus durch alle Autoritäten der jüdischen, christlichen und antiken Literatur. Daß die Majestas nicht aus der Natur kommen konnte, lag in dem erwähnten Argument begründet, daß sie der einzelne Mensch in keiner Form besitzt: es war daher noch weniger möglich, daß eine Gesamtheit der Einzelnen als Volk sie durch eine Übertragung verleihen konnte, da eine Gesamtheit kein natürlicher Körper ist und ihr daher auch nichts natürlich einwohnen kann. In dieser Auffassung eines Gesamtkörpers als eines reinen Begriffes im Gegensatz zum natürlichen Körper lag die stärkste Zurückweisung aller individualistisch-demokratischen Theorieen der Souveränität des Volkes.[2] Aus dieser Abweisung jeder anderen Herkunft der Majestät ergab sich dann mit Notwendigkeit, daß Gott nicht nur ihre bewirkende, sondern auch ihre begründende Ursache sein mußte, d. h. daß er sie unmittelbar übertrage und also das Volk auch nicht als ein Mittler zwischen Gott und dem Fürsten Geltung habe.[3] Nicht das Volk steht am Anfang, sondern die Majestät ist älter als das Volk,[4] und alle Handlungen der Übertragung sind nur scheinbar: Denn bei der Wahl etwa ist nicht diese die Ursache der Herrschaft, sondern sie ist nur der modus acquirendi oder die causa acquisitionis, was mit der causa imperii nichts gemein hat, und selbst bei der Verwandlung eines Reiches von einer

---

[1] Barclay 525. Jacob I. 137 ff. Irvinus: De iure regni. Lüttich 1627, 31 ff. Arnisaeus: De iure majestatis passim. Horn 515 ff. Becmanus 598. Ziegler 6 ff. — [2] Barclay 111 ff. Jacob I, 180 ff. Grotius 67 ff. Irvinus 29 ff. Graswinckel 10 ff. Arnisaeus 76 ff. Defensio regia 251. Horn 134, 512 ff. Becmanus 556, 558. Ziegler 30 ff. Gaartz: Vorrede. Felwinger läßt eine Überordnung des Volkes in den Fällen zu, in denen es sich nicht um die Majestas absoluta handelt. — [3] Gentilis 17. Barclay 114. Bornitius 17 ff. Irvinus 30 ff. Graswinckel 1 ff. Horn 135 ff. Defensio regia 60 ff. Becmanus 168. Ziegler 58, 59. Felwinger 828, 829. Bossuet: Politique tirée de l'Ecriture sainte. Brüssel 1721 (1709[1]). L. II und III passim. — [4] Graswinckel 10.

Demokratie in eine Monarchie ist das Volk nur die Ursache der Übertragung, nicht die Ursache der Herrschaft. Denn „das Volk", sagt Horn in einer Abweisung so monarchisch gesonnener Theoretiker wie Barclay, Grotius und Saumaise, „kann so viel auf den Fürsten übertragen wie der Teufel auf Christus, dem er die Reiche der Welt so freigebig versprach, da er doch nicht einmal über ein zahmes Schwein die Herrschaft hatte".[1] Auf die gleiche Weise wurden alle Anschauungen von der Entstehung der Herrschaft durch Gewalttat oder Zwang, Natur oder Völkerrecht, Notwendigkeit oder Bedürfnis aus den wesentlichen Attributen der höchsten einigen und beständigen Majestät als Irrtümer abgewiesen.

Wenn aber die Inhaber dieser Majestas, die Könige, von der Gewalt des Einen Gottes kommen, um mit Tertullian zu reden, durch ihn die zweiten und nach ihm die ersten, vor allen und über allen Göttern und Menschen sind,[2] so gibt es niemand im Staate, der über den Herrscher richten könnte, als Gott selbst. Er ist also von allen Gesetzen der bürgerlichen Gesellschaft frei und gelöst. Der Satz des Ulpian „Princeps legibus solutus" wurde in unaufhörlichen Varianten wiederholt und durch das Gewicht des römischen Rechtes verstärkt.[3] Gebunden hielt man die Majestät nur an die Gesetze Gottes und der Natur, und wenn einige Theoretiker sie auch auf die Fundamentalgesetze des Staates oder auf die völkerrechtlichen Verträge verpflichten wollten,[4] so lösten andere sie dagegen in gewissen Fällen selbst von den Gesetzen der Natur;[5] auch die Bindung an die göttlichen und natürlichen Gesetze bezog sich nach der allgemeinsten Übereinstimmung nur auf die richtende (vis directiva), nie auf die zwingende Kraft (vis coactiva) des Gesetzes.[6] Die Betonung dieser Scheidung richtete sich ebenso gegen „die schändlichen Axiomata der Puritaner" wie gegen die „scholastischen Spitzfindigkeiten der Jesuiten",[7] um die unbedingte Gehorsamspflicht der Untertanen zu begründen, denen nur bei Befehlen wider Gott ein passiver Widerstand zustände, und so jedes Recht des bewaffneten Widerstandes zu vernichten.[8] Denn während man am Anfange des

---

[1] Horn 155ff. — [2] Ziegler 7. — [3] S. schon Gentilis 9 (1605): „Princeps legibus solutus est ait Lex et eadem: quod lex est, quodcunque placet principi. Et haec lex non barbara sed Romana est: id est praestantissima in legibus hominum." — [4] Bornitius 51ff. Felwinger 59, 169ff., 841ff. — [5] Graswinckel 34ff. — [6] Bornitius 70ff. Becmanus 182ff. Ziegler 18ff. — [7] Gaartz 138ff. Filmer 4. — [8] Barclay 132—168, 217ff. W. de Erenbergk 11ff. Schönborner 344. Irvinus 215ff. Graswinckel 106ff. Defensio regia 29ff. Horn 215ff.

Jahrhunderts noch einen Unterschied zwischen dem Tyrannus absque titulo, d. h. dem Usurpator eines Reiches, und dem Tyrannus absque exercitio, d. h. dem gewalttätig regierenden legitimen Könige mit absoluter Souveränität,[1] machte und gegen den ersteren, wenn nicht den Mord, so doch aktive Gewalt für erlaubt hielt, so schloß die religiöse Theorie in dem Bestreben, den Untergebenen jedes Urteil über die Herrschenden zu entziehen, auch den Widerstand gegen alle Formen der Tyrannen aus und empfahl als Hilfe nur das Vertrauen auf Gott, die Beharrlichkeit und die gerechte Übung der eigenen Kräfte.[2]

Die Unterscheidung selbst jedoch von König und Tyrann, an deren Gegensätzlichkeit im achtzehnten Jahrhundert das Bild der Tugenden des aufgeklärten Fürsten sich vollendete, wird in der alten Form beibehalten und beruht im wesentlichen darauf, daß der König seine höchste Gewalt stets auf das öffentliche Wesen bezieht, der Tyrann sie stets für seinen privaten Gebrauch benutzt, daß dieser alles für erlaubt hält, jener seine Handlungen an der Gerechtigkeit und der Ehre mißt.[3]

Denn sollte der König auch jeder irdischen Macht entrückt sein, so war seine steile Stellung durch die einzige Verpflichtung gegen Gott eine über alles Menschenschicksal schwierige und sorgenvolle und erforderte von ihm die höchste Auswirkung aller geistigen Kräfte.[4] Die Majestas war die formende Gewalt, welche der Materie Staat Gestalt und Leben geben sollte, nicht das Haupt allein, mehr noch die Seele des Körpers, in der die Vollendung des Zweckes lag. In der Ansicht vom Zweck des Staates aber bekannte sich die religiöse Theorie des Absolutismus zur höchsten Forderung. Während vor ihr die aristotelische Formel vom guten und schönen Leben, die nach ihr die Grundlage zur eudämonistischen Ausdeutung des Wohlfahrtsstaates werden sollte,[5] meistens im Heil der Gemeinschaft, im Schutz gegen Feinde, im Trost gegen Einsamkeit, in der Erhaltung der natürlichen Gesetze und höchstens bei Bodin

[1] Zu den absolut souveränen Fürsten rechnet Bodin (207 ff.) die von Frankreich, England, Spanien, Schottland, Äthiopien, Türkei, Persien und Moskau. Jeder Angriff auf sie auf dem Wege des Rechtes oder durch die Tat, ja selbst der Gedanke daran macht des Todes schuldig. S. a. Schönborner 242 ff. — [2] Jacob I. 147 ff., 183 ff. Defensio regia 53 ff. Felwinger 122, 846 ff. Horn 533 ff. — [3] „Obliviscitur suorum commodorum neque quicquam privati habet ... hoc palladium illud est, haec delapsa coelo ancilia" etc. Felwinger 850. — [4] S. Graswinckel: „Conspectus virtutum regiarum" 99 ff. — [5] Marchet: Studien über die Entwicklung der Verwaltungslehre. München 1885, 232 ff.

auch in der schönen Harmonie gefunden wurde,[1] verstand sie unter dem Zwecke des Staates entweder überhaupt nicht das Glück der Privaten noch der Menge oder stellte es nur als einen untergeordneten Zweck dem höchsten nach, der auf einem rein formalen Grunde aufgebaut nach dem Bilde Gottes die Ordnung und Verwaltung der Weltdinge forderte: der einige mystische Körper des Staates sollte nach der ihm innewohnenden Gesetzmäßigkeit vor allem sein Heil darin suchen, sich mit der höchsten Herrschaft, die in der Majestät beschlossen lag, zu beseelen, damit er, wie der menschliche Körper durch die Seele sei und Bewegung habe, durch die lebendige Herrschaft der Majestät lebe und stark sei, und nicht wie der menschliche Körper ohne die Seele zu sein aufhöre, durch den Verlust der Majestät als Staat zugrunde gehe und zur Anarchie, dem gesetzlosen Haufen der Menschen oder einem anderen verdorbenen und formlosen Chaos entarte.[2] Weder Attalische Schätze, noch bis zum Himmel aufgehäuftes Gold und Silber, Reichtum der Städte, noch die Menge der Provinzen konnten diesen aus dem Wesen der Majestät erschlossenen Zweck zu erreichen dienen, da nur, was die Form gab, nicht die Menge (quantitas) ihn förderte: also vermochte nur die tiefste Einheit von Herrscher und Staat das Ziel der menschlichen Gesellschaft zu erlangen oder besser in sich zu bilden: Nam Deus imperatori leges subjecit et Imperator est lex animata in terris.

Es leuchtet ein, in welche Tiefen die Rechte der Untertanen um der Erreichung eines solchen Zweckes willen hinabgestoßen werden durften, und in der Tat machte das äußerste Herrscherrecht, das diese Zeit ausbildete, nicht mehr vor dem halt, was den Menschen von jeher fast heiliger gegolten hat als ihr Leben, nämlich vor dem privaten Eigentum. Die letzte Erhöhung der irdischen Majestät und die tiefste Begründung ihrer Macht lag im Dominium Eminens. In den milderen Phasen der theoretischen Ausgestaltung des Absolutismus war der Begriff am Anfang des Jahrhunderts aufgetaucht und sein wesentlicher Inhalt dahin festgelegt, daß der Inhaber der Staatsgewalt die privaten Güter nicht nur im Falle äußerster Notwendigkeit, sondern auch um des öffentlichen Nutzens willen benutzen, ja verderben und veräußern könne, wenn dafür die Haftung der

---

[1] Schönborner 2, 7, 116. Seckendorf s. Marchet 22. Becmanus 53, 153. Becher 42. Klockius: Tractatusd e contributionibus 1734, 10, 11. Bodin 3. — [2] Suarez 160. Bornitius 22ff. Irvinus 41. Felwinger 851 usw.

Entschädigung aus öffentlichen Mitteln anerkannt und sie im Falle des augenblicklichen Unvermögens als schlummernde Schuld betrachtet werde.[1] Aber indem die religiöse Theorie das Dominium Eminens nicht als ein besonderes Recht, sondern als einen alle Rechte der Majestät gleichmäßig durchdringenden Modus, der ihr zu allen Zeiten und überall (semper atque ubique) eigen sei, erwies und es als ein Gleichnis des Dominium Excellenciae, das Gott an allen Dingen, auch an den privaten Gütern, hätte, betrachtete, mußte sie alle Beschränkungen jener frühen Formulierung fallen lassen, und wie sie zunächst die Entschädigungspflicht als dem Wesen der höchsten Gewalt widersprechend verneinte und die Ersetzung der Verluste höchstens als besonderes Geschenk zuließ, so erklärte sie auch die Beschränkung der Anwendung des Dominium Eminens auf die besonderen Fälle des öffentlichen Wohles oder der dringenden Not, welche schon von ungeheurer Tragweite geworden waren,[2] für hinfällig und gestattete dem Herrscher, ohne irgendeinen Grund zu seiner Lust die Bürger zu berauben und ihre Glücksgüter an sich zu reißen. Daß die Majestät dieses Recht nicht immer ausübt, besagt nichts über das Wesen und die stets wirksame Gewalt dieses Rechtes; denn wie der Fürst das Recht über Leben und Tod zu seiner Lust und ohne vorhergegangenes Verbrechen hat und dennoch nicht immer die Köpfe seiner unschuldigen Bürger herunterschlägt, wie er das Recht der Waffen hat und dennoch nicht immer die Waffen führt und nicht sein Volk in beständigem Kriege erschöpft, wie der Mensch die Macht zu reden und zu lachen hat und dennoch nicht immer redet oder lacht, um nicht die Schande einer Torheit zu zeigen, so besitzt die Majestät immer das Dominium Eminens, aber übt es aus den in seinem Wesen beschlossenen Gründen nicht immer aus.[3] Diese ungeheuere Steigerung der irdischen Majestät, welche hinter ihren Ahnen im archaischen Despotismus, hinter ihren älteren Brüdern im römischen Imperialismus nur durch die letzte christliche Schranke, welche sie hinderte, sich selbst zum Gott zu erklären,[4] zurückbleiben mußte, obwohl sie in

---

[1] Grotius 66, 316, 734, 735. — [2] Ich erinnere daran, daß die Fürsten des 17. Jahrhunderts das Recht des Casus durae necessitatis, das durch den Reichtstagsbeschluß von 1654 Gesetzeskraft erlangt hatte, benutzten, um auch die ständischen Rechte und Privilegien zu vernichten und alle staatliche Gewalt in ihrer Hand zu vereinigen. — [3] Horn 269ff. Becmanus 295ff., 705ff. Die Ansicht über die Entschädigungspflicht setzte sich jedoch bald wieder durch. S. Ziegler 93ff. — [4] Vgl. Kurt Breysig: Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. Berlin 1905, 49. — Kulturgeschichte der Neuzeit II, 1; 366ff. 444, 445.

gleichnismäßigem Sinne oft genug als die Gottheit auf Erden angesprochen wurde, suchte die zweite als die philosophische bezeichnete Theorie des Absolutismus, welche fast ganz aus dem einen Haupte des Thomas Hobbes erwuchs, auf rein rationalem Wege, indem sie aus den sichtbaren Wirkungen die Ursachen erschloß und verkettete, mit einer gleichen Stärke durch eine unentrinnbare Geschlossenheit der Gedanken zu erreichen.

Ausgehend von der Erforschung des Körpers als dem einzig erkennbaren Objekt der Philosophie wurden Lust und Schmerz zur einzigen Grundlage der Scheidung von Gut und Böse gemacht und aus der Gleichheit des höchsten Gutes, der Erhaltung des Lebens, und des größten Übels, des Todes, für alle Menschen die ursprüngliche Gleichheit der Rechte der Einzelnen und aus deren unmöglicher Versöhnlichkeit im Gegensatz zu dem aristotelischen Gesellungstriebe der Krieg aller gegen alle gefolgert.

Ich kann die bekannten Schlüsse kurz fassen: Das Recht aller auf alles gefährdete in dem Zustande des allgemeinen Krieges die Erhaltung jedes Einzelnen, und deshalb trieb die natürliche Einsicht die Einzelnen dazu, eine bessere Form der Erhaltung in der Einigung zu erlangen, d. h. den Frieden zu suchen, auf das absolute Recht auf alles zu verzichten und die Grundlagen der Einigung für unverletzlich zu erklären. Diese Prinzipien der Vernunft oder des natürlichen Gesetzes werden aber erst verpflichtend durch eine unwiderstehliche Macht, welche ihre Ausführung sichert: diese Macht ist der Staat. Der Staat entsteht entweder durch die Gewalt eines Siegers oder durch die freiwillige Unterwerfung unter die absolute Macht eines oder mehrerer Menschen: die innere Ursache ist in beiden Fällen die Einstimmung in die Herrschaft aus Furcht vor Tod und Gefahr. Es besteht also vor dem Staate kein Volk und keine Gesellschaft, die irgend einen Gewalttitel in sich trüge und übertragen könnte; es bestehen nur die Einzelnen, die auf ihr natürliches Recht durch äußere Gewalt oder durch innere Nötigung, deren Grundursache aber die gleiche ist, verzichten und durch diese Negierung ein neues Gemeinschaftswesen, eine künstliche Person, den Staat, notwendig erzeugen müssen, in dem von nun an der absolute Wille mit absoluter Gewalt über alle herrschend ist und ihren absoluten Gehorsam fordern kann. Die drei bekannten Arten des Staates, Demokratie, Aristokratie und Monarchie, sind die einzig möglichen und bleiben es in ihren höchsten Zuspitzungen, für welche nur die mißbilligenden Meinungen der Menschen andere Namen, wie Anarchie, Oligarchie

und Tyrannis, erfunden haben.[1] Die beste Staatsform ist immer die gerade bestehende; doch ist in der Monarchie die Einheit des staatlichen Willens und Handelns am besten gewahrt; aber in jeder ist die höchste Gewalt die unveränderlich gleiche, unbegrenzte und unteilbare, welche die Gesetze gibt und aufhebt, das Recht über Leben und Tod und auch das Eigentum der Bürger, selbst die Bestimmung des Gewissens und des religiösen Glaubens allein, unbeschränkt und ohne Verantwortung ausübt.[2]

Mit dieser Aufrichtung der staatlichen Souveränität war jedes souveräne, ja überhaupt jedes Recht des Volkes und des Einzelnen vernichtet. Aber wenn die hinreißende Kraft dieser Theorie in der zwingenden Logik ihrer negativen Axiome und Definitionen lag, so barg sich gerade darin auch ein Sprung, der das empfindsame monarchische Gefühl jener Zeit mißtrauisch machte: Denn wenn die Souveränität durch den Verzicht der Einzelnen auf ihr natürliches Recht und ihre Unterwerfung unter den Gemeinschaftskörper entstehen sollte, so konnte die schärfste Logik nicht verwischen, daß zum wenigsten der Anfang der Souveränität mit einer Willenshandlung der Individuen unlöslich verknüpft war und ihr Verzicht gab, was nach der religiösen Theorie der allmächtige Gott gab.[3] Dieses monarchische Mißtrauen war in der Tat von tiefer Berechtigung. Abgesehen davon, daß man aus den gleichen Prämissen der philosophischen Theorie auch die Demokratie als den Urtyp des Staates herleiten konnte,[4] stellte die rein naturrechtliche Begründung und die Möglichkeit der rein rationellen Erfassung der Souveränität schon an sich eine mindernde Kritik der Majestät dar, und indem man diese ihres göttlichen Ursprungs ganz entkleidete, zerriß man alle Schleier, mit denen eine übernatürliche Weihe sie umgeben hatte, und gab die entblößte Erhabenheit den forschenden Blicken aller Menschen preis. Alle Begründung einer Ordnung der Dinge fiel ins Menschliche zurück. Die Herrscher selber gingen bald in das kluge Garn jener Lehre. Sie wurden aufgeklärt: im aufgeklärten Despotismus aber trat hinter der begründenden Vernunft jede Wirkung Gottes oder der Natur zurück. Die

---

[1] Hobbes: Leviathan, cap. 19. — [2] Ebd. cap. 18. — [3] S. Horn: Die Theorie des Hobbes erscheint zunächst annehmbar doch bei näherer Betrachtung verderblich, sie gibt dem Volk die schlimmste Waffe in die Hand, da es dessen freien Willen zur Grundlage macht usw. (166 ff.) — Hobbes fiel bekanntlich nach dem Erscheinen seines Buches „De cive" beim englischen Königshause in Ungnade. — [4] Spinoza: Tractatus politicus u. Tractatus theologico-politicus passim.

feinste Spitze der philosophischen Theorie, die Vernichtung jedes Einzelrechtes, brach zunächst ab, und für die Entstehung der staatlichen Herrschaft werden die individualistischen Deutungen der Vertragstheorie wieder geltend oder verschmelzen mit jener zu einer in der Wirkung absolut monarchischen, in ihrem Ursprung aber demokratischen Staatsbegründung.[1] Was Gewalt blieb und Kraft gewann, war das neue künstliche Tier, der Leviathan des Thomas Hobbes, der Staat, vor dem sich die legitimen Herrscher des kommenden Jahrhunderts neigten und sich seine Diener nannten. Wenn zwar das Volk noch nicht, sondern zunächst der Begriff des Staates die Person des absoluten Fürsten überwunden hatte, obwohl dieser Begriff selbst erst durch das Bild der absoluten persönlichen Majestät seine neue Einheit gewonnen hatte, so zeigte doch der veränderte Zweck des aufgeklärten Staates, der weit unter den formalen, im Weltganzen ruhenden Zweck der absoluten Monarchie herabsank, nämlich die Wohlfahrt der Einzelnen, durch deren Anerkennung der aufgeklärte Monarch sich selbst beschränkte, mit voller Deutlichkeit, daß die Wurzeln dieses Begriffes im Volke lagen. So bedeutet der aufgeklärte Despotismus nicht die letzte Erhöhung des absoluten Königtums, sondern den Übergang zu den demokratischeren Staatsformen unserer Zeit. Daß die Idee der absoluten Monarchie so schnell zugrunde ging, lag in der doppelten Gegnerschaft von Volk und Kirche. Sie vermochte weder das Maß von Herrschaftsanspruch, das mit der Zerstörung der mittelalterlichen Welt in das Volk als in eine Summe von ununterschiedenen, mit gleichen Rechten ausgestatteten Einzelnen gesunken war, wieder an sich zu ziehen und es auf religiöser oder rationaler Grundlage in einem einheitlichen Weltbilde der unumschränkten Einzelherrschaft aufzulösen, noch die Macht der Kirche, deren Unterordnung unter die weltliche Gewalt alle Theorieen aus dem Wesen der vollkommenen Souveränität folgerten, in den katholischen Ländern in der alten Form der römischen Kirche rein auf das geistliche Gebiet zu beschränken, noch weniger sie durch die innerlich geforderte Ausbildung einer staatlich-nationalen Kirche völlig aus den politischen Grenzen zu drängen oder sie in den protestantischen Ländern, wo die Möglichkeit einer einheitlichen Form, wie es eingangs erwähnt wurde, gegeben war, den Händen und Herzen des Volkes oder der Einzelnen ganz zu entreißen und zu einem

---

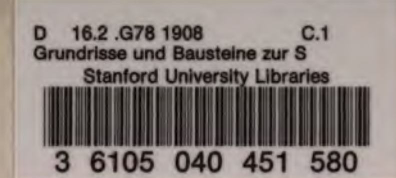
[1] Vor allem Pufendorf, Böhmer und Leibniz sind die Vertreter dieser neuen Formulierung der Theorieen, s. Gierke: Althusius 183ff.

zwingenden Rechte der Majestät zu machen, die also nach Willkür den staatlichen Kult einsetzen oder ändern könnte, sondern alle Versuche, die Kirchen der fürstlichen Souveränität zu unterwerfen, scheiterten, und die Idee des absoluten Königtums bescheidet sich, indem sie sich zum Diener der alten Einheit der Kirche macht oder unter der Marke der Duldung den einzelnen Individuen und den Genossenschaften im Staate ihre religiösen Rechte läßt, um zuletzt ihrer selbst unwissend im aufgeklärten Despotismus sich in die irreligiösen Strömungen zu verlieren, welche ebenso wie die Lehren von der Souveränität des Volkes den Quellen der Natur und der Vernunft entflossen und im Konvent des Volkes und im Kultus der Vernunft ihr Ende nahmen.



Herrosé & Ziemsen, G. m. b. H., Wittenberg.




D 16.2 .G78 1908 C.1
Grundrisse und Bausteine zur S
Stanford University Libraries
3 6105 040 451 580

DATE DUE			

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004

